



٣٨١

الذخيرة

في علم الجلالة

تأليف

الشریف المرتضى علم الهدى
علي بن الحسين الموسوي البغدادي

٣٥٥-٤٣٦ هـ

محقق

السيد أحمد الحسيني



مؤسسة النشر الإسلامي

الطبعة الخامسة



الذخيرة

في علم الجبال

تأليف

الشريف المرتضى علم الهدى
علي بن الحسين الموسوي البغدادي
٣٥٥-٤٣٦ هـ

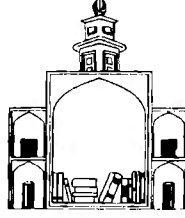
تحقيق

السيد أحمد الحسيني

مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة

شابك ٠ - ٤٠٠ - ٤٧٠ - ٩٦٤ - ٩٧٨

ISBN 978 - 964 - 470 - 400 - 0



الذخيرة في علم الكلام

- | | |
|-----------------|--|
| ■ تأليف : | الشريف المرتضى علم الهدى علي بن الحسين الموسوي |
| ■ المحقق : | السيد أحمد الحسيني |
| ■ الموضوع : | الكلام |
| ■ طبع ونشر : | مؤسسة النشر الإسلامي |
| ■ عدد الصفحات : | ٦٤٤ |
| ■ الطبعة : | الثالثة |
| ■ المطبوع : | ١٠٠٠ نسخة |
| ■ التاريخ : | ١٤٣١ هـ . ق . |

قم - شارع الأمين - ابتداء شارع الجمهورية الإسلامية ص . ب ٧٤٩ - ٣٧١٨٥

تلفون: ٢٩٣٣٢١٩ - ٢٩٣٢٢١٩ فاكس: ٢٩٣٣٥١٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله واجب الوجود المستجمع لجميع الكمالات، مفيض الخير والبركات،
وصلّى الله على أشرف الممكنات، محمد وآله ذوي الكرامات.

وبعد، مرة أخرى تتقدّم المؤسسة الى الملأ العلمي في العالم الاسلامي بكتاب
عقائديّ قيّم، وسفر كلاميّ مهم، يحمل في طياته عصارة أفكار تمخّضت عنها حياة
عملاق من عمالقة الفكر الأصيل، وقمة من قم الاسلام الشامخ، رجل قدير في
العلم والعمل، وسيد كبير في الأرومة والآثار، ألا وهو «الشريف المرتضى علم
الهدى» قدّس الله روحه ونور ضريحه.

ولاغرو، فإنّ جوانب العظمة فيه وأبعاد شخصيته التي لايسعنا أن نبدر هنا
إلى تقييمها دون أن نحول القارئ الكريم إلى قراءة متواصلة بأنأة وروية في الحديث
عنه من خلال ما تفضّل به سماحة المحقق السيد أحمد الحسيني حفظه الله في كتابة
نبذة من حياة هذا العلّم الشامخ حيث رسم فيها صورة تتضح من خلالها معالم
سيدنا الشريف العلمية والفكرية.

فإن شخصية السيد المرتضى امتازت بالاستيعاب والاحاطة بشتى العلوم
وأنواع الفنون، فهو الفقيه المتعمّق، والاصولي المدقّق، والكلامي المحقّق، والأديب
المنليق، الذي أذعن له الخاصّة والعامة، وأقرّوا له بالعلم والفضيلة.

وكتاب «الذخيرة» هذا من أحسن ما كتب في علم الكلام على مذهب الشيعة الإمامية، فقد بذل مصنفه جهداً جهيداً في بيان عقائد الإمامية بأسلوب علمي متين وبيان يسحر القراء.

وحقاً أنّ هذا الكتاب من كنوز الشيعة، صنفها صاحبها لتبقى ذخراً للأجيال، يرجعون إليها إذا دهمتهم الشبهات وأحاطت بهم الظلمات، ليجدوا فيها ضالتهم المنشودة.

ونحن وفاءً للعهد تقدّمنا بالطلب الى الباحث الأجل السيد الحسيني ليتفضل علينا بتحقيق الكتاب وتقوم نصّه، فجاء- بحمد الله- كما ينبغي ويرتجى، شكر الله مساعيه ووفّقه وإيانا للمزيد من ذلك إنه وليّ التوفيق.

مؤسسه النشر الاسلامي

التابعة لجامعة المدرّسين بقم المشرقة

تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد سيد المرسلين، وعلى آله الطيبين الطاهرين وذريته الهداة المعصومين
بين آثار الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي البغدادي، كتابان جليان في علم الكلام حلا في الرعيل الأول من الكتب الكلامية التي تناولت بيان مذهب الشيعة الإمامية وتبنت الذب عن أصوله الاعتقادية وتركيز الاسس العلمية التي اعتمدتها في دعم عقيدتها، وهما:

١- «الملخص في الكلام»، وقد بدأ الشريف المرتضى مباحث هذا الكتاب بشيء من التفصيل والتوسع في الأخذ والرد والاحتجاج على الخصوم، ولكن الموانع حجزته عن قطع الأشواط في تأليفه الى النهاية، فتوقف في أوائل الطريق وخسرنا بذلك كنزاً غنياً لا يعوض.

٢- «الذخيرة في الكلام»، وهو شديد الاختصار في أوائله تعويلاً على ما جاء في «الملخص»، وفيه بسط نسبي في أواخره سداً للفراغ الموجود بسبب عدم اتمام الكتاب الأول. مع امتياز الثاني بشموله على جل الأبواب الكلامية من التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد وما يتصل بهما من سائر المسائل المبحوث عنها في الكتب المعنية بعلم الكلام.

يقول الشريف المرتضى في آخر كتابه «الذخيرة» عنديان خطته في العمل:
«وبين أوائل الكتاب وأواخره تفاوت ظاهر، فإن أوله على غاية الاختصار والبسط والشرح معتمدان في أواخره، والعذر في ذلك: أنا بدأنا باملأته والنية فيه

الاختصار الشديد تعويلاً على أن الاستيفاء والاستقصاء يكونان في كتاب الملخص، فلما وقف تمام املاء الملخص - لعوائق الزمان التي لا تملك - تغيرت النية في كتابنا هذا وزدنا في بسطه وشرحه، وإذا جمع بين ماخرج من كتاب الملخص وجعل ما انتهى اليه كأنه لهذا الكتاب وجد بذلك الكلام في جميع أبواب الاصول مستوفى مستقصى».

طلب اليّ أصحاب الفضيلة المشرفون على «مؤسسة النشر الاسلامي» التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، أن اشاركهم في حركتهم العلمية لاحياء التراث الاسلامي الذي لم يزل أهمه في طيات النسيان وبعيداً عن أيدي الباحثين والمحققين. واكباراً لجهدهم المشكور وشعوراً بواجب بذل أقصى الوسع في هذا المجال الثقافي وضرورة احياء تراثنا الديني بالشكل اللائق، نزلت عند رغبتهم واخترت كتاب «الذخيرة» للعمل في تحقيقه وتقوم نصه، وذلك لقلّة المصادر الكلامية القديمة المطبوعة بالرغم من ثرائنا في الميدان العقائدي.

ولابأس أن اصارع القارئ الكريم بأنني لم أتصور صعوبة العمل - عند اختيار هذا الكتاب - بالشكل الذي واجهته فيما بعد، فان الكتاب عميق في مباحثه منتهى العمق والمرضى أديب كبير حسب ل عباراته حسابها الدقيق والنسختين المصورتين من الكتاب تشيع فيها التحريفات والتصحيقات والأخطاء... ولكن مع هذا كلّ الكتاب عزيز عليّ والمرضى له مكانة سامية في نفسي، فطلبت العون من الله تعالى وبدأت العمل وأنهيته بالقدر الميسور لا بالشكل اللازم.

هذا، وكلي أمل وطيد في أن يمنّ الله عليّ بنسخة كاملة من «الملخص» لكي اكمل بنشره العقد الثمين الذي نظمته هذا الشريف العلوي.
والله من وراء القصد وهو حسبي وكفى.

قم المقدسة: ٢٥ شعبان ١٤٠٨ هـ

السيد أحمد الحسيني

ترجمة الشريف المرتضى

بقلم: المحامي رشيد الصفار
مع تعديل وإضافة منا

بن يدي الترجمة

الإفاضة في ترجمة الشريف المرتضى أمر تقتضيه بديهة التعريف به، وتعليه طبيعة البحث للوقوف على جوانب هامة من عناصر شخصيته، تلك الشخصية اللامعة، الجامعة لخصال الخير، ومزايا العلم والأدب والفضل. فالشريف المرتضى عالم واسع المعرفة، غزير الاطلاع، ملّم بفنون جمّة من الثقافة الإسلامية، والمعرفة الإنسانية في عصر بلغت فيه الحضارة الإسلامية بشتى فروعها وأفانينها مبلغاً عظيماً من الرقي والازدهار في العلوم والفنون والآداب والفلسفة والشعر، حتى طبع القرن الرابع الهجري بطابع خاص، صُنفت في خصائصه الكتب الكثيرة، وأفردت فيه المؤلفات الضخمة. والشريف المرتضى عاش في تلك الحِقبة من ذلك الزمن الزاهر، الزاخر بالعلوم والمعارف والآداب.

كان- رحمه الله- فقيه الإمامية ومتكلمها ومرجعها في ذلك العصر بعد وفاة استاذه الجليل الفقيه المتكلم محمد بن محمد بن النعمان، المعروف بابن المعلم، والمشهور بالشيخ المفيد بلا مدافع، ولنا من كتابه «الشافي في الإمامة» أبلغ حجة على تعمقه في علم الكلام، وأوضح دلالة على براعته في فن الحجاج والمناظرة في كل المذاهب (١). أمافي الفقه والاصول، ففي رسائله الوافرة ومسائله الجمّة وكتبه النادرة خير مثال

(١) قال ابن الجوزي في المنتظم عند ترجمته للشريف المرتضى: «إنه كان يناظر عنده في كل...» راجع ١٢٠/٨ منه.

على ما نقول (١).

وأما في الأدب واللغة والتفسير والتاريخ والتراجم، فكتابه «الأمالي» المسمى: «غرف الفوائد ودرر القلائد» أسطع برهان على سعة معرفته في هاتيك الفنون. وليست بنا حاجة إلى التدليل على شدة عارضته في الشعروتنفنه في أغراضه وتفهمه لمعانيه ومقاصده، بعد تقديم ديوانه الضخم «هذا» الذي يضم بين دفتيه قرابة أربعة عشر ألف بيت من الشعر، فضلاً عما جمعه ونظمه في أبواب خاصة، وأغراض مفردة مثل مجموعته في الشيب والشباب المسماة «الشهاب»، وما جمعه ونظمه في طيف الخيال وصفة البرق، إلى غير ذلك.

فالإسهاب في ترجمته محله غير هذه المقدمة، لما تتسم به ظروف هذا العصر من ميسم السرعة وطابع الاختصار، فالذي سنتعرض لذكره يكون مفتاحاً لمصارع واسعة، أرمزاً إلى مباحث مترامية الأطراف تطل على آفاق رحبة من مزايا هذا العالم المتكلم، والفقيه الأوحده، والفيلسوف الإسلامي البارع، والأديب الأملعي، والشاعر المفلق. فللمتتبع مجال آخر، وكم ترك الأول للآخر!

مولده:

ولد الشريف المرتضى في دار أبيه بمحلة باب المحول في الجانب الغربي من بغداد «الكرخ» الواقعة بين نهر الصراة غرباً، ونهر كرخايا شرقاً ومحلة الكرخ جنوباً (٢) في رجب سنة خمس وخمسين وثلاثمائة في خلافة المطيع لله العباسي.

نسبه وأسرته من أبيه وامه:

هو علي بن الشريف أبي أحمد الحسين نقيب الطالبين بن موسى «الأبرش» بن

(١) سياقي ذكر مصنفاته في أواخر هذه الترجمة.

(٢) انظر الخارطة رقم (٧) مقابل ص ١٩٨ من تاريخ بغداد في عهد العباسي: تأليف «غي

لسترنج» - المطبعة العربية ببغداد -.

محمد «الأعرج» بن موسى «أبي سبحة» بن إبراهيم «المرتضى» بن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام.

والده: هو الشريف أبو أحمد الحسين الملقب بالطاهر الأوحدي المناقب، لقبه بذلك الملك بهاء الدولة البوهي، لجمعه مناقب شتى ومزايا رفيعة جمه؛ فهو فضلاً عن كونه علوي النسب، هاشمي الأرومة، انحدر من تلك السلسلة الطاهرة، فإنه كان نقيب الطالبين وعالمهم وزعيمهم، جمع إلى رئاسة الدين زعامة الدنيا لعلو همته، وسماحة نفسه، وعظيم هيئته، وجليل بركته. وإلى ذلك أشار ابن مهنا في «عمدة الطالب» بنقله عن الشيخ أبي الحسن العمري النسابة: «أن الشريف أبا أحمد أجل من وضع على رأسه الطيلسان وجرّ خلفه رحماً، (أراد: أجل من جمع بينهما)، وكان قويّ المنة شديد العصبية، يتلاعب بالدول، ويتجرأ على الأمور» (١).

ويستفاد من هذا القول أن الشريف أبا أحمد كان بطل حرب وسياسة، فضلاً عن كونه رجل علم وزعيم قوم.

إلا أننا لم نقف له في التاريخ على أنه خاض حرباً أو دخل معركة.

فلهذه الملكات الحميدة، والصفات المجيدة والهيبة الشديدة، خشيه عضد الدولة البوهي، ولأنه كان منحازاً لابن عمه بختيار بن معز الدولة، فحين قدم العراق قبض عليه في صفر سنة ٣٦٩هـ (٢)، وحمله إلى قلعة بشيراز اعتقله فيها فلم يزل بها إلى أن مات عضد الدولة سنة ٣٧٣هـ، فأطلقه أبو الفوارس شرف الدولة بن عضد الدولة واستقدمه معه إلى بغداد فأكرمه وأعظمه وأعاد إليه نقابة الطالبين - التي عزل عنها ووليها مراراً - وقلده قضاء القضاة سنة ٣٩٤هـ زيادة إلى ولاية الحج والمظالم ونقابة الطالبين، وكان التقليد له بشيراز، وكُتب له عهد على جميع ذلك ولُقّب بالطاهر الأوحدي المناقب، فلم ينظر في قضاء القضاة لامتناع القادر بالله من الإذن له بذلك (٣).

(١) كذا في عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب ص ١٩٢ ط النجف.

(٢) المنتظم لابن الجوزي ١٩٨/٧. (٣) المنتظم لابن الجوزي ٢٢٦/٧ و ٢٢٧.

ويشير الشريف الرضي ابنه إلى قصة اعتقاله ويعلمه بموت عضد الدولة بالأبيات الشهيرة التي بعث بها إليه وهو في الاعتقال (١)، ومنها:

أبلغا عني الحسين ألوّكاً أن ذا الطود بعد بعدك ساخا
والشهاب الذي اصطليت لظاه عكست صوّه الخطوب فباخا
والفنيق الذي تدرّع طولاً الأرض خوى به الردى فأناخا
وقد كان الشريف أبواحمد سيداً مطاعاً مهيباً، حسن التدبير سخياً، مواسياً لأهله ولغيرهم.

قال أبوالحسن العمري النساب (٢): «حدثني الشريف أبو الوفاء محمد بن علي بن محمد ملقطة (٣) البصري، المعروف بابن الصوفي، قال: (وكان ابن عم جدّي لحاً) قال: احتاج أبي أبو القاسم علي بن محمد وكانت معيشته لا تفي بعياله فخرج في متجر ببضاعة نزره، فلقى أبا أحمد الموسوي «ولم يقل أبو الوفاء أين لقيه»، فلما رأى شكله خفّ على قلبه وسأله عن حاله، فتعرف بالعلوية والبصرية (٤) وقال: خرجت في متجر لي، فقال له - أي أبو أحمد الموسوي - : «يكفيك من المتجر لقائي» (٥).

قال العمري: فالذي استحسنت من هذه الحكاية قوله: «يكفيك من المتجر لقائي».

وكان الشريف أبو أحمد كثير السعي في الإصلاح ميمون الوساطة، لذا كثرت سفاراته لبركة وساطته بين خلفاء بني العباس وملوك بني بويه والامراء من بني حمدان وغيرهم.

وتوفي الشريف المذكور بعد أن حالفته الأمراض وذهب بصره ببغداد سنة أربعمائة، ليلة السبت لخمس بقين من جمادى الاولى، ودفن في داره، ثم نقل منها إلى

(١) راجع ديوان الشريف الرضي ط بيروت ص ٢٠٦.

(٢) عمدة الطالب ص ١٩٢ و ١٩٣ ط. النجف.

(٣) في عمدة الطالب طبع بمبي ص ١٩١ (بن مسطرة) بدل «ملقطة».

(٤) كان الشريف أبو أحمد بصرياً.

(٥) عمدة الطالب ص ١٩٢ و ١٩٣ ط. النجف.

مشهد الحسين بن علي عليهما السلام في كربلاء ودفن في تلك الروضة المقدسة عند جده إبراهيم بن الإمام موسى. وقبر إبراهيم هذا له مزار معلوم إلى عصرنا هذا في رواق الإمام الحسين عليه السلام مما يلي الرأس الشريف - بعد أن عمّر سبعاً وتسعين سنة، وقدرته الشعراء بمرات كثيرة، وممن رثاه ابنه المرتضى - صاحب الديوان - بالقصيدة التي مطلعها:

ألا يا قوم للقدر المستاح ولأَيام ترغّب عن جِراجي
والشريف الرضي أخوه بالقصيدة التي مطلعها:

وسمّتك حالية الربيع المُزهِم وسقتك ساقية الغمام المرزم
ومهار الديلمي الكاتب بالقصيدة التي مطلعها:

كذا تنقضي الأيام حالاً على حالٍ وتنقرض السادات بادعلى تال
وابوالعلاء المعري بالفائية المذكورة في سقط الزند التي مطلعها:

أودى فليت الحادثات كفاف مالُ المسيف وعنبر المستاف
والاستاذ الجليل أبوسعدي بن محمد بن خلف بالقصيدة التي مطلعها:

يا برق حام على حياك وغاير أنّ تستهلّ بغير أرض الحائر
وبعث بهذه القصيدة إلى الشريف المرتضى فكتب إليه قصيدة على الروي نفسه
والقافية، ومطلعها:

هل أنت من وَصَب الصّباة ناصري أو أنت من نصب الكآبة عاذري؟
هذا ما يتعلق بأبي المرتضى.

أما والدته: فهي فاطمة بنت أبي محمد الحسن (أو الحسين) الملقب بـ (الناصر الصغير) ابن أحمد بن أبي محمد الحسن الملقب بـ (الناصر الكبير) أو «الأطروش أو الأصم» صاحب الديلم بن علي بن عمر الأشرف بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام (١) وهي والدة شقيقه الرضي، ويلقب الناصر الأصم

(١) جاء ذكر هذا النسب في كتاب «أدب المرتضى ص ٦٤-٦٦» للاستاذ الفاضل الدكتور عبدالرزاق محي الدين مع بعض الخلاف ولعله الأرجح، وقد جاء فيه ص ٦٥ ذكر الحسن نقيب العلويين
←

بـ (الناصر للحق)، وكان شيخ الطالبين، وعالمهم، وزاهدهم وشاعرهم، ملك بلاد الديلم والجل، وجرت له حروب عظيمة مع السامانية وتوفي بطبرستان «سنة ٣٠٤» (١).

وقد توفيت فاطمة بنت الناصر المذكورة -رحمها الله- في ذي الحجة سنة ٣٨٥ وراثها الشريف الرضي بالقصيدة التي مطلعها:

أبكىك لونقع الغليل بكائي وأقول لو ذهب المقال بدائي

(الناصر الصغير) وقول المرتضى: شاهدته وكأثرته (كذا) وهو جدي الأدنى... ولعل قوله «كأثرته» مصحف عن «كأثرته» (بالشين) والمكاشرة هي المجاورة تقول: جارى مكاشري أو غداي يكاشري، لأن المكثرة (بالتاء) هي المغالبة ولا يريد المرتضى هذا المعنى، وقدولى الناصر المذكور: النقابة سنة ٣٦٢ وتوفي سنة ٣٦٨ على ما ذكر في «أدب المرتضى».

وقد جاء فيه -أي أدب المرتضى- ص ٦٦ هامش: يقول المؤلف (أي الدكتور): يبدو أن لصاحب رياض العلماء رأيين مختلفين لعل ثانيها يصحح الأول (الأول كون الناصر الأطروش إمامياً والثاني كونه زيدياً).

أقول: والذي ذهب إليه المحققون أن أبا محمد الناصر الكبير صاحب الديلم هو من علماء الإمامية، وفي طليعهم الشريف المرتضى نفسه في كتابه (شرح المسائل الناصرية) كما أورده محي الدين نفسه في قول النجاشي وعنه نقل العلامة الحلي في الخلاصة وما ذهب إليه الشيخ البهائي أيضاً، وقد بين المرتضى نزاهته ونزاهة جميع بنيهِ عن تلك العقيدة الخالفة لعقيدة أسلافهم.

ولعل الخلط بين كونه زيدي المذهب تارة وإمامياً تارة أخرى، جاء من تطابق الاسم واللقب وموضع الوفاة بينه وبين «الحسن بن زيد» من بني زيد بن الحسن السبط الذي قيل عنه إنه إمام الزيدية وهو الملقب بـ «الداعي إلى الحق» (لأن الناصر للحق) وقد توفي أيضاً بطبرستان سنة ٢٥٠، وقام مقامه أخوه محمد بن زيد المدعوب (الداعي إلى الحق) أيضاً.

أما والد فاطمة أم الشريفين الذي شاهده المرتضى «وكأثره» أي جاوره وهو أبو محمد الحسن أيضاً والملقب بـ «الناصر الصغير» أو الأصغر لم يكن من الزيدية أيضاً، ومن زعم أن أحد هذين الناصرين من الزيدية فقد اشتبه عليه الداعي للحق بالناصر للحق -فتأمل.

راجع ص ٧٦ من مقدمة حقائق التأويل للشريف الرضي ط. النجف بقلم الشيخ الفاضل المحقق عبدالحسين الحلي.

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد «١٣/١» وهامش ص ٧٦ من مقدمة حقائق التأويل المار ذكرها.

ألقابه وكنيته:

اشتهر الشريف المرتضى بلقب السيد، والشريف، والمرتضى، وذو المجدين، وعلم الهدى، وأول من وسمه بهذا اللقب الأخير، هو الوزير أبوسعده محمد بن الحسين بن عبد الصمد سنة عشرين وأربعمائة، وسبب التسمية المذكورة في كتب التاريخ والتراجم فلتراجع (١).
ويكنى بأبي القاسم.

سماته الخلقية وصفاته الخلقية:

كان الشريف - رحمه الله - ربيع القامة نحيف الجسم أبيض اللون حسن الصورة. اشتهر بالبذل والسخاء والإغضاء عن الحساد والأعداء، وقد مُني بكثير من هؤلاء، وديوانه طافح بالشكوى منهم والإيذاء بالتجاوز عنهم والكف عن مقارعتهم:
تجاف عن الأعداء بقاءً فرماً كُفيت فلم تجرح بنباب ولا ظفر
ولا تبر منهم كل عود تخافه فإن الأعادي ينبتون مع الدهر (٢)
إلا أن أعداءه ومناوئيه وحاسدي نعمته وصموه بالبخل وقلة الإنفاق بهتاناً وحسداً؛ وكل ذي نعمة محسود، وإننا لم نجد فيما كتب عنه في التراجم من وسمه بهذه الصفة المنزه عنها، إلا ما نقله بعض المؤرخين بروايات متضاربة وأسانيد مضطربة، ملخصها: أن أحد الوزراء - قيل هو محمد بن خلف - قد وزع ضريبة على الأملاك ببادوريا (٣) وذلك لصرفها في حفر النهر المعروف بنهر عيسى، فأصاب ملكاً للشريف

(١) راجع روضات الجنات للخونساري ص ٣٨٣ ط الحجر.

(٢) أورد هذين البيتين ياقوت في معجم الأدباء ٢٥٧/١٣ وفيه «بغياً» مصحفة عن «بقياً»، كما

أورد هما الخونساري في الروضات ص ٣٨٧، وفيها «بنان» مصحفة عن «بناب».

(٣) بادوريا: طسوج من كورة الإستان بالجانب الغربي من بغداد، وهو اليوم محسوب من كورة نهر عيسى. قالوا: ما كان في شرق الصراة فهو «بادوريا» وما كان في غربها فهو «قطرل». راجع مراصد الاطلاع لابن عبد الحق البغدادي طبعة الحلبي - مصر/ ١٩٥٤، ومعجم البلدان لياقوت الحموي ٢٩/٢
←

المرتضى بالناحية المعروفة بالداهرية، فوقع عليه من التقسيط عشرون درهماً، فكتب المرتضى إلى الوزير يسأله إسقاط ذلك عنه، والقضية المذكورة في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، يروها أبو حامد أحمد بن محمد الاسفراييني الفقيه الشافعي، قال: كنت يوماً عند الوزير فخر الملك أبي غالب محمد بن خلف، وزيرها الدولة وابنه سلطان الدولة، فدخل عليه الرضي أبو الحسن فأعظمه وأجلّه ورفع منزلته... ثم دخل بعد ذلك عليه المرتضى أبو القاسم - رضي الله عنه -، فلم يعظمه ذلك التعظيم، ولا أكرمه ذلك الإكرام، وتشاغل عنه برقاع يقرأها وتوقعات يوقع بها، فجلس قليلاً وسأله أمراً فقضاه ثم انصرف.

قال أبو حامد: فتقدمت إليه وقلت: أصلح الله الوزير هذا المرتضى هو الفقيه المتكلم صاحب الفنون، وهو الأمثل الأفضل منها، وإنما أبو الحسن (يعني الرضي) شاعر، قال: وكنت مجعاً على الانصراف فجاءني أمر لم يكن في الحساب، فدعت الضرورة إلى ملازمة المجلس إلى أن تقوض الناس واحداً فواحداً ولم يبق عنده غيري، ثم سرد القصة وقضية الضريبة بما يشعر بالغض من منزلة المرتضى، هذا ما ذكره ابن أبي الحديد (١).

والرواية تختلف بسندها ومنها مع رواية صاحب عمدة الطالب (٢) حيث أسندها إلى أبي إسحاق الصابي إبراهيم بن هلال الكاتب المشهور.

قال: كنت عند الوزير أبي محمد المهلب - وليس محمد بن خلف - ذات يوم، فدخل الحاجب واستأذنه للشریف المرتضى فأذن له، فلما دخل قام إليه وأكرمه وأجلسه معه في دسسته، وأقبل عليه يحدثه حتى فرغ من حكايته ومهماته، ثم قام إليه وودعه وخرج فلم يكن ساعة حتى دخل عليه الحاجب واستأذن للشریف الرضي. ثم أورد القصة بفروق في المتن أيضاً.

وقد صحفت في «أدب المرتضى» للدكتور عبدالرزاق محي الدين إلى «بأدرويا» بتقديم الراء على الواو. راجع ص ٨٣ منه طبعة المعارف ببغداد سنة ١٩٥٧.

(١) شرح النهج ١/١٣.

(٢) عمدة الطالب ص ١٩٨ ط. النجف.

فتحن نقف إزاء هذه الرواية المضطربة في متنها وسندها موقف الارتباب والاستغراب، فبينما نجد ابن أبي الحديد يسندها لأبي حامد الاسفراييني مع الوزير محمد ابن خلف، نجد رواية ابن مهنا صاحب العمدة مسندة إلى أبي إسحاق الصابي مع الوزير المهلبى مع فروق في المتن كما أسلفنا.

فإذا علمنا أن الوزير المهلبى أباً أحمد الحسن بن محمد بن هارون - وزير معزالدولة البويهى - قد توفي سنة ٣٥٢ هـ وهاتيك السنة هي قبل مولد المرتضى بثلاث سنين حيث كان مولده - رحمه الله - سنة ٣٥٥ هـ، هان علينا تفتيد الرواية بداهة.

زيادة على ذلك أن الرواية الاولى تجعل الداخل الأول على الوزير هو الشريف الرضى بينما الرواية الثانية تجعله المرتضى.

هذا ما يشير إما إلى اختلاق الرواية ووضعها من الأساس، أو إلى تحريفها أو المبالغة فيها على أقرب الاحتمالات لما سنوضحه قريباً.

فالمرتضى في سعة عن التوسل بهذه الوسائل الركيكة التي لا تناسب منزلته ومقامه لدى الوزير ولدى الخلفاء أنفسهم لرفع هذه الضريبة اليسيرة، وذلك لما رزق من عزة في النفس وحظ وافر من الجاه زيادة على النعمة والثراء المصحوب بالبذل والسخاء الذي دلتنا عليه سيرته الحميدة وكرمه المعروف وبذله الفذ، حتى ليم على كثرة الإنفاق والعطاء مراراً، فقال في ذلك مجيباً لهم قصائد مذكورة في هذا الديوان نذكر منها على سبيل الشاهد قوله من قصيدة حسنة:

| | |
|-----------------------------------|------------------------------|
| دعي منظري إن لم أكن لك رائعاً | ولا تنظري إلا إلى حسن مخبري |
| فإني وخير القول ما كان صادقاً | لديّ الفخر سباق إلى كل مفخر |
| منها: وأعلم أن الدهر يعبث صرفه | بما شاء من مال البخيل المقتر |
| منها: عذلت على تبذير مالي وهل ترى | نجمع إلا للجور المبذر؟ |
| أفرقه من قبل أن حال دونه | رحيلى عنه بالجمام المقدر |
| مضى قيصر من بعد كسرى وخليّ الت | للاعب في أموال كسرى وقيصر |
| وغير ذلك مما سيأتي ذكره. | |

وقد استفاض عنه إنفاقه على مدرسته العلمية التي تعهد بكفاية طلابها مؤونة

ومعاشاً حتى أنه وقف قرية من قراه تصرف مواردها على قراطيس الفقهاء (١) والتلاميذ، وأنه كان يجري الجرايات والمشاهرات الكافية على تلامذته وملازمي درسه، مثل الشيخ الطوسي، فقد كان يعطيه اثني عشر ديناراً في الشهر، ويعطي للقاضي عبدالعزيز بن البراج ثمانية عشر ديناراً وغيرهما، وذلك بفضل مايرد عليه من دخل أملاكه الخاصة الذي قدر بأربعة وعشرين ألف دينار بالسنة (٢)، ولما يملكه من قرى وضياح قيل إنها ثمانون قرية بين بغداد وكربلاء، يجري خلالها نهر، غرست الأشجار الوارفة على حافته فتهدلت غصونها بثمارها اليانعة، فكان ذلك الانعطاف يسهل على أصحاب السفن والسابلة العابرين قطف تلك الأثمار التي أباحها المرتضى لهم (٣).

وبعد هذا فالرواية إن لم تكن موضوعة ومفتعلة من أصلها، فهي محرفة، أو مبالغ فيها على أقرب الاحتمالات، لما رأيت من اختلال أسانيدھا ومتونها. وعلى فرض القول بصحتها، فإن للشریف المرتضى مخرجاً منها ومندوحة عنها، بحملها على محامل التعديل ومخارج التأويل. أفلا يحتمل أن يكون الشريف قدرأى بثاقب رأيه وسديد اجتهاده، أن ما القى عليه من ضريبة لحفر النهر، إنما هو من المصالح العامة التي يتحتم على الدولة القيام بها، والإنفاق عليها؟

ولم يرد الشريف بدفعها عنه سوى دفع مظلمة أو إزالة ضرر، وكلاهما يجب أن يدفع، كبيرين كانا أو صغيرين، وقد يكون السكوت عنهما يجر إلى مغارم، والرضا بهما يؤدي إلى مآثم، والكل محظور في الشريعة، والراضي بعمل قوم كالدخل معهم فيه. وقد ذكر صاحب روضات الجنات عن السيد نعمة الله الجزائري ما يفيد معنى ما ذكرناه وهذه صورته:

(١) جاء في ص ٨٩ و ١١٠ من كتاب أدب المرتضى لعبدالرزاق محي الدين «كاغد الفقهاء» مصحفة عن «كاغد الفقهاء».

(٢) روضات الجنات ص ٣٨٣

(٣) معجم الادباء لياقوت ١٥٤/١٣.

«أقول: كأنَّ الوزير فخر الملك لم يتحقق علوَّ الهمة، فلذا عاب الأمر على الشريف المرتضى -رضي الله عنه- وإنَّها كان عليه غضاضة في ذلك الكتاب (يعني الكتاب الذي بعثه المرتضى إلى الوزير يسأله تخفيف الضريبة وإسقاطها)، لو كان سائلاً لها من أموال الوزير، ومافعله الشريف عند التحقيق من علوَّ الهمة، وذلك أنَّه دفع عن ملكه بدعة لولم يتداركها لبقيت على ملكه، وربما وضعت من قدره لوبقيت عند أهل الأملاك وغيرهم، كما أنه ورد في الحديث: المؤمن ينبغي له الحرص على حيازة (لعلها حياطة) ماله الحلال، كي ينفقه في سبيل الطاعات.

كما كانت عادة جدّه أبي طالب بن عبدالمطلب، فإنَّه كان يباشر جبر ما انكسر من مواشيه وأنعامه، فاذا جاء الوافد إليه وهبها مع رعاتها له.

وقد نقل عن الشريف -عظرا لله مرقده- أنه اشترى كتباً قيمتها عشرة آلاف دينار أو أزيد، فلما حملت إليه وتصفحها رأى في ظهر كتاب منها مكتوباً:

وقد تخرج الحاجات يا أُمَّ مالكٍ إلى بيع أوراق بهنّ ضنين (١)
فأمر بإرجاعها إلى صاحبها ووهبه الثمن.

فأين همته هذه من الوزير الذي حل إلى الرضي ألف دينار واستغنم ردها إليه؟». انتهى قول السيد نعمة الله -رحمه الله-.

فأمّا إعظام الوزير للشريف الرضي وتبجيله له أكثر من أخيه المرتضى، فواضح لكل من وقف على سيرة الشريفين، وعرف نفسية كل من الشخصين، وسلوكهما ونزوعهما في الحياة.

فالشريف كان ولا ريب ينزع إلى الخلافة ويمتني نفسه بها، بل كان يترقبها صباحاً ومساءً، وكان يعتقد أنه سينالها مابقي له جنان يخفق أولسان ينطق بعد أمد قصير أو طويل.

(١) هكذا ورد البيت في روضات الجنات ص ٥٧٧، وهو ضعيف ركيك سبق أن أوردنا أصله وهو مضمن في أبيات أبي علي أحمد بن سلك الفاي مع قصته في هذه المقدمة؛ ولعل هذه الرواية غير تلك، أو أن إحداها منسوبة إليه، والغرض ثبوت إحداها له.

أليس هو القائل:

من ولدي ما كان من والدي
سرير هذا الأصيل الماجد

ما أنا للعلياء إن لم يكن
ولامشت بي الخيل إن لم أطأ
ثم أليس هو الذي يقول:

يوماً ولا بليت يدي بالسماح (١)
شئت على بيض الظبا واقتراح
يغني الأمانى نيله والصرح
وقاحة تحت غلام وقاح
ولامطاع غير داعي الكفاح
بعارض أغبر دامي السواح

لاهت قلبي بركوب العلا
إن لم أنلها باشتراط كما
أفوز منها باللباب الذي
منها: لا بد أن أركبها صعبة
في حيث لاحكم لغير القنا
متى أرى الأرض وقد زلزلت
وقوله يعني نفسه:

وللظن في بعض المواطن غدار
ومن دون ما يرجو المقدّر أقدار
لهاطر فوق الجبين وأطرار
ففي الناس شعر خاملون وشعار
ويوشك يوماً أن يكون له نار
ويرتقى به الأمر إلى أكثر من ذلك، حتى يسمي نفسه أمير المؤمنين، انظر إلى قوله

فواعجباً ممّا يظنّ محمّد
يقدر أن الملك طوع يمينه
لئن هو أعفى للخلافة لمة
ورام العلاء بالشعر والشعر دائباً
وإنني أرى زندياً تواتر قدحه
ويرتقى به الأمر إلى أكثر من ذلك، حتى يسمي نفسه أمير المؤمنين، انظر إلى قوله
يخاطب نفسه (٢).

كرمت مغارسه وطاب المولد
وأبوك حيدرة وجدك أحمد؟
كرماً وبيت نضاره لا يُقلد (٣)

هذا أمير المؤمنين محمد
أوما كجفاك بأنّ أمك فاطم
يُسمي ومنزل ضيفه «لا يجتوى»

(١) في ديوان الشريف الرضي ط. بيروت ذات المجلد الواحد «بل يدي» بدل «بليت يدي».

(٢) ديوان الشريف الرضي ط. بيروت ذات المجلد الواحد ص ٣١٤.

(٣) جاء في الديوان «يجتوى» مصحفة عن «يجتوى» (على المجهول) واجتوى المكان: كره الإقامة

فيه، ويقلد: يغلط، ومنه سمي التقليد وهو المفتاح تقلد به الباب أي تعلق.

ولم يكن الشريف الرضي وحده معللاً نفسه بهذه الآمال الجسام، وممّتها تلك الأمنيات العظام، بل نجد المخلصين له من أجبانه وأصحابه يتفرون به نيل تلك الرتب، والوصول إلى ذلك المرام ولوبعد حين، لذلك كتب إليه أبو إسحاق الصابي في هذا المعنى:

أبا حسيّ لي في الرجال فِراسة تعودت منها أن تقول فتصدقا
وقد خبّرتني عنك أنك ماجدٌ سترقى إلى العلياء أبعد مرتقى
فوقيتك التعظيم قبل أوانه وقلت؛ أطال الله للسيد البقا
وأضمرتُ منه لفظةً لم أبح بها إلى أن أرى إظهارهالي مطلقا
فإن عشتُ أو إن متّ فاذكر بشارتي وأوجب بها حقاً عليك محققا
وكن لي في الأولاد والأهل حافظاً إذا ما اطمأن الجنب في موضع النقا
ثم نرى الشريف يعد الصابي ببلوغ الآمال، إن ساعد الدهر (١) بقصيدة أيضاً
مذكورة في ديوانه، وأولها:

سنت لهذا الزمّج غرباً مذلقاً وأجريت في ذا الهندواني رونقا
ونظم الشريف في هذا المعنى والغرض كثير يزخر به ديوانه الضخم.
فالشريف الرضي مع هذه المهمة العالية، والنفس الطامحة، والأنف الحمي،
والقلب الجري، واللسان المصلت كالسيف الصارم، كان في الحقيقة شجاعاً مخيفاً، بل
قنبلة مرصدة إزاء كيّان ملك بني العباس، لا يدرون متى تنفجر، فتزعزع سلطانهم،
وتعصف بدولتهم، لذا يقول:

متى أرى الزوراء مرتجّةً تمطر بالبيض الظبا أوتراح
يصبح فيها الموت عن السنّ عن العوالي والمواصي فصاح
فن أجل ذلك نرى الوزراء والملوك، بل الخلفاء أنفسهم، يدارونه، مداراة من

(١) راجع شرح النهج لابن أبي الحديد ط. مصر ١١/١ - ١٢، وقد جاء في ديوان الشريف الرضي ٤١١:١. وفي عمدة الطالب طبع بمي سنة ١٣١٨ هـ ص ١٧٤ أنه كان الرضي يرشح إلى الخلافة، وكان أبو إسحاق الصابي يطعمه فيها ويزعم أن طالعه يدل على ذلك.

تُخشى سطوته وتحذر ثورته.

فاحترام وزير شخصاً يرى ذلك الشخص نفسه أعظم من الوزير وأرفع، وأجل وأمنع، ليس من الامور الغريبة أو النادر العجيبة!
بينما نجد المرتضى -صاحب الديوان- منصرفاً إلى العلم مشغولاً بالدرس، عازفاً عن بهرجة السلطة ومقامات السياسة -وإن كان ذا مكانة خطيرة فيها- زاهداً في المناصب أو الرئاسة، وأكثر الناس -ولا يخفى ذلك- في كل عصر ولا سيما منهم خدمة الدولة وأرباب السلطة يزهدون في الزاهدين، ويحشون سطوة الأشداء المجترئين.
أما مسألة العلم، وتوقير العلماء فهي مسطورة في السطور، أو مكنونة في الصدور.

ميله إلى الزهد في الدنيا، وتهذيب النفس فيها:

كان الشريف -رحمه الله- ميالاً إلى الزهد في الدنيا راغباً عنها، ذاماً لها، داعياً إلى الاعتبار فيها، سالكاً سبيل أجداده الكرام، من جعلها مجازاً للآخرة ومزاداً لدار القرار، لذا نجد ديوانه يفيض بالقصائد في ذم الدنيا والحث على الزهد فيها والاعتبار بتقلب أحوالها، وفناء نعيمها، ثم هو يصف مقابرها، ويرثي مقبورها، ويدعو كذلك إلى تكميل النفس وتهذيبها، وغرس مواد العزة فيها بنبذ الحرص، وترك الطمع، والتحلي بجمال العلم وخصال الخير، فن ذلك قوله في ذم الدنيا والحث على الزهد فيها:

| | |
|--------------------------------------|-------------------------------|
| أفي كل يوم لي منى أستجدها | وأسباب دنيا بالغرور أودها |
| ونفس تنزى ليتها في جوانح | لذي قوةٍ يسطيعها فيردّها |
| تعامه عمداً وهي جد بصيرة | كماضل عن عشواء بالليل رشدّها |
| إذا قلت يوماً قد تناهى جماحها | تجانف لي عن منهج الحق بعُدّها |
| منها: ولم أركا الدنيا تصدّ عن الذي | يوّد محبّوها فيحسن صدّها |
| وتسقيهم منها الأجاج مصرّداً | فكيف بها لوطاب للقوم عدّها؟ |
| منها: وحبّ بني الدنيا الحياة سيئة | بهم ثلثة في النفس أعوز سدّها |
| منها: سقى الله قلباً لم يبت في ضلوعه | هواها ولم يطرق نواحيه وجدّها |
| منها: تخفّف من أزوادها ملء طوقه | فهان عليه عند ذلك فقدّها |

وقال في الموعظة والاعتبار وهي قصيدة طويلة نذكر منها:

| | |
|-------------------------------------|-----------------------------------|
| لَاتَقْرِبَنَّ عَظِيهً | إِنَّ الْعِضَاءَ مَخْزِيَاتُ |
| وَاجْعَلْ صَلاَحَكَ سَرْمَدًا | فَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ |
| فِي هَذِهِ الدُّنْيَا وَمِنْ | فِيهَا لَنَا أَبَدًا عِظَاتُ |
| إِمَّا صُرُوفٌ مَقْبَلًا | تُ أَصْرُوفٌ مَدْبِرَاتُ |
| وَالذَّلَ مَوْتُ لَلْفَتَى | وَالْعِزُّ فِي الدُّنْيَا حَيَاةُ |
| وَالذَّخْرُ فِي الدَّارَيْنِ إِمَّا | طَاعَةٌ أَوْ مَأْثِرَاتُ |

وقال في الزهد، وهي قصيدة طويلة نذكر منها:

| | |
|---|---|
| قُلْ لِلَّذِي رَاحَ بَعِزًّا وَاعْتَدَا | يَسْحَبُ مِنْهُ مُطْرَفًا مَوْرَدَا |
| صَنِيعٌ مَنْ يَطْمَعُ أَنْ يَخْلُدَا | جَمَعْتُ مَا لَا يَبْدُو أَنْ يَبْدُدَا |
| إِنْ لَمْ يَزَلْ فِي يَوْمِهِ زَالُ غَدَا | يَا جَامِعًا لِغَيْرِهِ مُحْتَشِدَا |
| نَضِدَتْ مَا لَا هَلْ نَضِدَتْ أَمْدَا؟ | سَيَّانٌ مَنْ سَارَ يَجِرُّ الْعِدْدَا |
| وَمَنْ يَظَلُّ وَاحِدًا مَنفَرْدَا | كِلَاهُمَا مَفَارِقُ مَا وَجَدَا |

وله في الوعظ:

| | |
|--|---|
| يَقُولُونَ أَسْبَابُ الْحَيَاةِ كَثِيرَةٌ | فَقُلْتُ وَ أَسْبَابُ الْمُنُونِ كَثِيرُ |
| وَمَا هَذِهِ الْأَيَّامُ إِلَّا مَصَائِدُ | وَأَشْرَاكُ مَكْرُوهُ لَنَا وَغُرُورُ |
| يَسَارِ بِنَا فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ | فَكَمْ ذَا إِلَى مَا لَا نُرِيدُ نَسِيرُ |
| وَمَا الدَّهْرُ إِلَّا فَرَحَةٌ ثُمَّ تَرْحَةٌ | وَمَا النَّاسُ إِلَّا مَطْلُوقُ وَأَسِيرُ |

وله في الاعتبار هذه القصيدة الحسنة، نذكر منها:

| | |
|--|--|
| يَاسَانِي عَنْ ذُنُوبِ الدَّهْرِ آوَنَةٌ | اسْمَعْ فَعِنْدِي أَنْبَاءُ وَأَخْبَارُ |
| كُلَّ الرِّجَالِ إِذَا لَمْ يَخْشَعُوا طَمَعًا | وَلَمْ تَكْذِبْهُمْ الْأَمَالُ أَحْرَارُ |

إن تُضح دارِي في عَمَان نائية
لولم يكن لي جار من نزارهم
وإن يضق خُلُق من صاحب سُم
منها: ماسرني آتني أحوى الغنى وبدا
منها: لا بارك الله في دار اللثام ولا
والخير كلفة هذا الخلق كلهم
يوماً عليّ فبالخلاصاء لي دار
يحنو عليّ فن قحطانهم جار
فلم تضق بيّ في ذي الأرض أقطار
في كف جاري إعسار وإقتار
سالت به عند جذب العام أقطار
والناس بالطبع والأخلاق أشرار
وله غير ذلك قصائد ومقطوعات تجدها خلال الديوان.

وهو مع زهده الشديد في الدنيا وتشفه فيها، كان ذا مقام سياسي في الدولة خطير يفوق مقام أخيه الرضي بكثير، وذلك بفضل ما أوتي من أصالة الرأي ووفرة العلم والمال، مع عز العشيرة وكثرة الرجال وهذا ما سنتعرض لذكره بعد حين عند القول على منزلته الاجتماعية والسياسية في هذه المقدمة.

شغفه بالعلم، مدرسته العلمية، خزانه كتبه:

كان الشريف - رحمه الله - مشغوقاً بالعلم منصرفاً إليه بين دراسة وتدريس، محباً لتلامذته وملازميه، حتى أنه كان يجري عليهم الجرايات الشهرية، وقدمر عليك ذكر ذلك .

وقد اتخذ من داره الواسعة مدرسة عظيمة تضم بين جدرانها ثلة من طلاب الفقه والكلام والتفسير واللغة والشعر والعلوم الاخرى كعلم الفلك والحساب وغيره حتى سميت أوسماها دار العلم وأعدله مجلساً للمناظرات فيها.

غير أن الذي هو جدير بالملاحظة والاعتبار، أن مجلس الشريف أومدرسته العلمية - بتعبير أصح - كانت جامعة إنسانية تلم شتات كثير من طلاب العلم ومريديه من مختلف المذاهب والنحل، دون تفرقة بين ملة وملة أو مذهب ومذهب.

وقدمرت عليك قصة اليهودي الذي درس عليه علم النجوم - أعني الفلك - كمال تحف عليك أيضاً اتصالاته الوثيقة بأبي إسحاق الصابي الكاتب المشهور، والمعرّض في رثائه قصيدة رائعة تعد من غرر قصائده ومطلعها:

ما كان يومك يا أبا إسحاق
وهذا إن دلّ على شيء، فإنه يدل على رحابة صدر المرتضى وسعة أفقه وشرف
نظرته الإنسانية التي تعبر عن قلبه الشفيق الرحيم العطوف على هذه النفوس البشرية
المعذبة بويلات العصبية الرعناء والطائفية البغيضة، والعننات الباطلة، المنبعثة من
الجهل المطبق، وضيق الافق المحدود، فالمرتضى كان له أسوة حسنة في جده الرسول
الأعظم وأهل بيته الكرام وأصحابه الأجلة، المرؤدين قول رب الخلق أجمعين:
«يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى، وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا،
إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ».

أما شغف المرتضى بجمع الكتب وولعه باقتنائها فيكفي أن نذكر أن خزائنه
ضمت ثمانين ألف مجلد من مصنفاته و محفوظاته ومقروءاته، على ما حصره وأحصاه
صديقه أبو القاسم التنوخي (٢).

وقد قومت هذه الكتب بثلاثين ألف دينار على ما ذكره الثعالبي في كتابه
يتيمة الدهر، هذا بعد أن أهدى الشرف من هذه الكتب إلى الرؤساء
والوزراء شطراً، وسيأتيك ذكر مؤلفاته الخاصة في فهرست كتبه.

دراسته وشيوخه:

تتلمذ المرتضى على كثير من علماء عصره في مختلف العلوم والفنون، فإنه درس

(١) هذه المروية مثبتة في هذا الديوان، وهي تكذب مانسبه إليه بعض الرواة دون مبالاة من انه
لما نقل إليه رثاء أخيه الشرف الرضي للنصابي بالقصيدة المشهورة التي مطلعها:

أرأيت من حللوا على الأعواد؟ أرأيت يوم خباضياء النادى؟

قال الشرف المرتضى (على ما زعم): نعم ما حملوا إلا كلباً.

(٢) راجع روضات الجنات ص ٣٨٣. والتنوخي: هو أبو القاسم علي بن المحسن القاضي صاحب
المرتضى وتلميذه، ولد بالبصرة سنة ٣٦٥ هـ وولي القضاء بالمدائن، وكان متحفظاً في الشهادة محتاطاً
صدوقاً في الحديث توفي «سنة ٤٤٧» ودفن في داره بدرب التل، وقد كتب عنه الخطيب البغدادي
وصلى على جنازته.

اللغة والمبادئ مع أخيه الشريف الرضي على الأديب الشاعر ابن نباته (١) السعدي، وقرأ كلاهما الفقه والاصول على الشيخ الجليل محمد بن محمد بن النعمان الملقب بالشيخ المفيد، وتلمذ المرتضى في الشعر والأدب على أبي عبيد الله المرزباني، وأكثر رواياته في كتابه «الأمالي» عنه، ويروى كذلك فيه عن أبي القاسم عبيد الله بن عثمان بن يحيى بن جنيقا الدقاق وأبي الحسن علي بن محمد الكاتب (٢).

وله أساتذة وشيوخ غير هؤلاء أخذ عنهم الحديث والفقه والأصولين وغيرها من العلوم، نذكر منهم:

المحدث الجليل الحسين بن علي بن بابويه القمي أخو الشيخ الصدوق رحمهما الله تعالى، وسهل بن أحمد الديباجي وأبو الحسن أحمد بن محمد بن عمران المعروف بابن الجندي البغدادي، وأبو الحسن أو (أبو الحسين) علي بن محمد الكاتب، وأحمد بن محمد بن عمران الكاتب، وغيرهم.

عقيدته ومذهبه الكلامي:

كان الشريف المرتضى -رحمه الله- يذهب في اصول عقائده مذهب سائر الشيعة الإمامية من قولهم: بتوحيد الله عز وجل، وعدله، وامتناع صدور الظلم منه، وهم ينجون بذلك منهج أغلب المعتزلة الذين يسمون أنفسهم بالعدلية أو أهل العدل، ويقولون: بنى الصفات الإلهية الزائدة على الذات، إذ يرون أن صفاته سبحانه هي عين ذاته، ويذهبون إلى أن تحسين الشيء أو تقبيحه أمر عقلي، أي يدرك بالعقل كعلمنا

(١) هو أبو نصر عبدالعزيز بن عمر الشاعر السعدي وستأتي ترجمته، (وليس هو صاحب الخطب ابن نباتة الفارقي دفين ميفارقين المتوفى سنة ٣٧٤) كما وهم صاحب روضات الجنات وغيره (راجع الروضات ص ٣٨٣).

(٢) هو أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الرحيم بن دينار الكاتب (راجع معجم الادباء ١٤/٢٤٥)، وهو غير أحمد بن محمد بن عمران الكاتب كما لا يخفى.

بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وغيرهما من الأمور البديهية، وإن كانت بعض الأحكام التكليفية كالعبادات مثلاً لا يمكن استقلال العقل بالحكم فيها بالحسن أو القبح إلا عن طريق الشرع، فهاورد الشرع بحسنه أو قبحه أمر لا مجال للعقل في تحسينه أو تقبيحه، فرتبة العقل بعد مرتبة الشرع بلا جدال.

«فأجمعت الإمامية على أن العقل يحتاج في علمه ونتائجه إلى السمع (أي المسموع من الشرع) وأنه غير منفك عن سماع ينبه الغافل على كيفية الاستدلال، وأنه لا بد في أول التكليف وابتدائه في العالم من رسول «وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا خَلَفِيهَا نَذِيرٌ» «وما كنا معذّبين حتى نبعث رسولاً»، وخالفهم في جميع ذلك المعتزلة والخوارج والزيدية، وزعموا أن العقول تعمل بمجرد ما من السمع والتوقيف.

إلا أن البغداديين من المعتزلة خاصة يوجبون الرسالة في أول التكليف ويخالفون الإمامية في علمهم لذلك» (١).

وذهبوا إلى أن الإنسان المكلف محاسب على أعماله المكلف بها على قدر اختياره لها وقدرته عليها «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ»، «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا». واتفقت الإمامية على أن الوعيد بالخلود في النار متوجّه على الكفار خاصة، دون مرتكبي الذنوب من أهل المعرفة بالله تعالى والإقرار بفرائضه من أهل الصلاة.

كما اتفقوا على أن من عُذّب بذنبه من هؤلاء لا يخلد في العذاب؛ وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك وهو التخليد في العذاب، وهو ما يعرف عندهم - أي المعتزلة - بـ «الوعيد». واتفقت الإمامية على أن مرتكب الكبائر من أهل المعرفة والإقرار لا يخرج بذلك عن الإسلام، وأنه مسلم وإن كان فاسقاً بما فعله من الكبائر والآثام، وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك، وزعموا أن مرتكب الكبائر ممن ذكرناه فاسق ليس بمؤمن ولا كافر وهذا القول يعرف عندهم بـ «المنزلة بين المنزلتين» التي ميّزت المعتزلة في أول أمرهم عن سائر فرق الإسلام؛ وأول من قال بهذه المقالة منهم هو واصل بن عطاء الغزال.

ويذهب الإمامية في الإمامة - بأجمعهم - إلى أنها بالنصّ الجليّ على الأئمة الاثني

(١) راجع كتاب أوائل المقالات في المذاهب المختارات: للشيخ المفيد ص ٤٤، ط. ايران.

عشر أولهم علي بن أبي طالب، وآخرهم محمد بن الحسن المهدي المنتظر، وقالوا بعصمتهم جميعاً، وخالفهم في جميع ذلك المعتزلة، إلّا مانسب إلى إبراهيم بن سيار النظام من موافقتهم بذلك (١).

والإمامية يختلفون مع المعتزلة في مسائل أخرى، وكان ما ذكرناه أهمها، ويتفقون معهم في مسائل أخرى غيرها، من قولهم بخلق القرآن، وإنه كلام الله محدث وليس بقديم، وقولهم إنّ الله تعالى لا يرى لافي الدنيا ولا في الآخرة، وغير ذلك.

إلّا أن اشتراكهم مع المعتزلة في بعض المقالات والاعتقادات لا يبرّر القول بأنهم منهم، فللمعتزلة آراء وعقائد يتشاركون بها مع كافة فرق الإسلام، ويتفردون عنهم بعقائد وآراء أخرى، كما يتمايزون بعضهم عن بعض في كثير من الآراء.

وعلى ذلك فالمرتضى لم يكن معتزلياً ولا رأساً في الاعتزال، على ما يزعم الخطيب البغدادي، ولا فيه ميل أو تظاهر في الاعتزال أو هوداعية إليه على ما يذهب إليه ابن الجوزي وابن حزم الظاهري.

قال الصفدي في الوافي بالوفيات نقلاً عن الخطيب البغدادي قال -يعني الخطيب-: كتبت عنه -أي عن المرتضى- وكان رأساً في الاعتزال كثير الإطلاع والجدال. وقال ابن الجوزي في المنتظم ١٢٠/٨: كان إمامياً فيه ميل للاعتزال.

وقال ابن حزم في الملل والنحل على ما نقله عنه صاحب روضات الجنات ص ٣٨٧: «ومن قول الإمامية كلّها قديماً وحديثاً إن القرآن مبدّل، زيد فيه ونقص» حاشا علي بن الحسين بن موسى (يعني الشريف المرتضى). وكان إمامياً فيه تظاهر بالاعتزال، ومع ذلك كان ينكر هذا القول وكفر من قال به، وكذلك صاحبه أبو يعلى الطوسي، وأبو القاسم الرازي.

أقول: وأكثر الشيعة الإمامية على القول بتمام القرآن بلا زيادة ولا نقصان وهو ما بين الدفتين، وهذا قول صادقهم.

ويكفي في الدلالة على خلاف الإمامية مع المعتزلة، أن نذكر أن المرتضى نفسه

(١) راجع الملل والنحل للشهرستاني - بحث النظامية.

ولاستاذة الشيخ المفيد، ولتلامذته كالشيخ الطوسي وغيره كتباً ومناظرات مع رؤساء المعتزلة وأكابرهم كواصل بن عطاء، وإبراهيم بن سيار النّظام، والقاضي عبد الجبار بن أحمد وغيرهم (١).

ويحسن بنا أن نأتي بجملة موجزة للوقوف على مجمل عقيدة المرتضى من بعض كتبه لتكون شاهد صدق على لحابة معتقده.

يقول في كتابه «إنقاذ البشر من الجبر والقدر» (٢):

فأول ذلك نقول: إنّ الله ربّنا، ومحمداً نبينا، والإسلام ديننا، والقرآن إمامنا، والكعبة قبلتنا، والمسلمين إخواننا، والعترة الطاهرة من آل الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - وصحابته والتابعين لهم بإحسان، سلفنا وقادتنا، والمتمسكون بهديهم من القرون بعدهم جماعتنا وأولياؤنا، نحبّ من أحبّ الله، ونبغض من أبغض الله، ونوالي من والى الله ونعادي من عادى الله...

مذهبه في الفقه والاصول:

كان المرتضى - رحمه الله - أعرف الناس بالكتاب والسنة ووجوه التأويل في الآيات والروايات وموارد الاستدلال بها، وأنه لما سد باب العمل بأخبار الآحاد - وهي في نظره من الأدلة الظنية التي لا توجب علماً ولا عملاً - اضطر إلى استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والأخبار المتواترة المحفوفة بقرائن العلم، وذلك يحتاج إلى فضل اطلاع على الأحاديث وإحاطة بأصول الأصحاب، ومهارة في علم التفسير واللغة وغيرها لاستنباط الأحكام، بينما يكون العامل بأخبار الآحاد في سعة من ذلك (٣).

(١) راجع كتاب أوائل المقالات في المذاهب المختارات للشيخ المفيد، وكتاب الفصول المختارة للشريف المرتضى وهو تذييل لكتاب استاذة الشيخ المفيد المسمى «العيون والحاسن» وهو من الكتب المتعة حقاً، وكتاب الشافي في الإمامة - للمرتضى في الرد على كتاب القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي المسمى بالغني الكافي، فهو كافٍ لإيراد شواهد الخلاف بين القوم.

(٢) «ص ٣٦» طبع النجف. (٣) روضات الجنات، ص ٣٨٥.

وقد أثر عنه أنه أول من فتح أبواب التدقيق والتحقيق، واستعمل في الأدلة النظر الدقيق، وأوضح طريقة الإجماع واحتج بها في أكثر المسائل (١). وقد كان في جميع كتبه ورسائله أصولياً مجتهداً صرفاً، قليل التعلق بالأخبار، كثير الاستدلال بالأدلة العقلية المتفقة مع الكتاب والسنة، فلا غرو أن يكون من مجتهدي الفقهاء وفقهاء المجتهدين (٢).

أما مسلكه في تحليل الأخبار وتأويلها فيقول:

اعلم: أن المعول فيما يعتقد، على ما تدل الأدلة عليه، من نفي وإثبات، فإذا دلت الأدلة على أمر من الأمور وجب أن نبي كلّ وارد من الأخبار إذا كان ظاهره بخلافه عليه ونسوقه إليه، ونطابق بينه وبينه، ونجلى ظاهراً إن كان له، ونشروط إن كان مطلقاً، ونخصّه إن كان عاماً، ونفصله إن كان مجملاً، ونوفق بينه وبين الأدلة من كل طريق اقتضى الموافقة وآل إلى المطابقة.

فإذا كنّا نعمل ذلك ولا نخشيه في ظواهر القرآن المقطوع على صحته، المعلوم وروده، فكيف نتوقف عن ذلك في أخبار آحاد لا توجب علماً ولا تثمر يقيناً؟! فتى وردت عليك أخبار فاعرضها على هذه الجملة وابنها عليها، وافعل فيها ما حكمت به الأدلة وأوجبته الحجج العقلية، وإن تعذر فيها بناء وتأويل وتخريج وتنزيل، فليس غير الاطراح لها وترك التعرّيج عليها (٣).

ثم هو يفسر الأحاديث وما جاء من الأحكام فيما يتعلق بالمحلات والمحرمات تفسيراً يتفق مع المنطق السليم والعقل القويم، ذاكرةً بأن لكل محرم علة ولكل محظور سبباً،

(١) روضات الجنات ص ٣٨٥.

(٢) وليس معنى ذلك أنه كان يذهب إلى تفسير القرآن برأيه أو «كان من طليعة المفسرين للقرآن الكريم بالرأي» كما زعمه أو اخترعه الدكتور عبدالرزاق محي الدين في كتابه «أدب المرتضى» في «ص ب» من المقدمة وفي مواضع آخر من الكتاب.

(٣) أمالي المرتضى ٣٥٠/٢ تحقّق أبو الفضل إبراهيم - طبعة الحلبي.

ضارباً مايقوله الغالية في تعليل بعض الأخبار عرض الجدار، انظر إلى قوله:
فأما تحريم السمك الجري وما أشبهه فغير ممتنع، لشيء يتعلق بالفسدة في تناوله كما
نقول في سائر المحرمات، فأما القول بأن الجري نطق بأنه مسخ بجده الولاية (١)، فهو
مما يضحك منه ويُتَعَجَّب من قائله والملتفت إلى مثله (٢).

براعته في المناظرة وعلم الكلام:

كان الشريف المرتضى - رضي الله عنه - خليفة استاذ العلامة الشيخ المفيد في
علم الكلام وفن المناظرة، وكان مجلسه كمجلس شيخه المفيد يحضره أقطاب العلماء
من كافة المذاهب، بل وسائر الملل، وقدمَ عليك دراسة اليهودي عليه وكثرة اختلاف
الصابي وتردده إليه وماقاله ابن الجوزي في أول الترجمة بأن المرتضى كان يناظر عنده
في كل المذاهب، وهذا يدل على فضل اطلاعه على فوارق المذاهب ومواد الخلاف فيما
بينهم. وهو مع ذلك كان محترماً لدى جميعهم، معظماً عندهم، إلاً عند حساده
ومناوئيه. « فقد ذكر عن الشيخ أبي جعفر محمد بن يحيى بن مبارك بن مقبل (كذا
ولعله معقل) الغساني الحمصي أنه قال: مارأيت رجلاً من العامة إلاً وهو يثني عليه،
ومارأيت من يبخسه حقّه، ومارأيت إلاً من يزعم أنه من طائفته » (٣).
وقال عنه الصفدي في الوافي بالوفيات: إنه كان فاضلاً ماهراً، أديباً متكلماً، له
مصنفات على مذهب الشيعة، قال الخطيب (يعني البغدادي): كتبت عنه وكان رأساً
في الاعتزال، كثير الاطلاع والجدال (٤).

وقال الثعالبي صاحب يتيمة الدهر: وقد انتهت الرياسة اليوم ببغداد إلى المرتضى
في المجد والشرف والعلم والأدب، والفضل والكرم... (٥).

(١) يريد بالولاية: ولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وهو يرد ويسخف تحريفات
الغالية من الشيعة في قولهم: إن الجري من عرضت عليه الولاية فجحدها، وهذا مما يضحك حقاً.

(٢) أمالي المرتضى ٣٥١/٢. (٣) روضات الجنات ص ٣٨٥.

(٤) قد فندنا القول بكونه من المعتزلة في هذه المقدمة.

(٥) تمة اليتيمة ٥٣/١ ط. إيران.

وقد سئل عنه فيلسوف المعرة أبو العلاء بعد أن حضر مجلسه فقال:
 ياسائلي عنه لَمَّا جئت أسأله فإنّه الرجل العاري عن العار
 لوجئته لرأيت الناس في رجلٍ والذهر في ساعة والأرض في دار
 وكان نصير الدين الطوسي الفيلسوف الرياضي المشهور يقول -إذا جرى ذكر
 المرتضى في درسه -: «صلوات الله عليه»، ثم يلتفت إلى القضاة والمدرسين الحاضرين
 درسه، ويقول: كيف لا يُصَلَّى على المرتضى؟! (١).

علمه باللغة وغريبها:

العلم بغريب اللغة يدل على اطلاع واسع على لغة العرب بدراسة علومها ومعرفة
 لسانها في مختلف ديارها ومواطنها؛ وقد كان الشيخ عز الدين أحمد بن مقبل (كذا) (٢)
 يقول: لو حلف إنسان أن السيد المرتضى كان أعلم بالعربية من العرب لم يكن عندي
 آثماً، وكتابه الأمالي المعروف بـ«غرر الفوائد ودرر القلائد» يشتمل على محاسن فنون تكلم
 فيها في النحو واللغة والشعر والتفسير والكلام وغير ذلك، حتى أنّ شيخاً من شيوخ
 الأدب بمصر قال فيه: والله إنّي استغدت من كتاب الغرر مسائل لم أجدها في كتاب
 سيبويه وغيره من كتب النحو (٣).

فلسفته:

للمرتضى فلسفة إسلامية خاصة في تفسير الأشياء وظواهراتها تختلف عن تفسير
 كافة فلاسفة المسلمين المتأثرين بالفلسفة اليونانية وقواعدها المنطقية المبنية على منطق
 أرسطو وإلهيات افلاطون ومغالطات بروتاغوراس، وغيرهم، هذا إذا فسرنا الفلسفة
 بأنها النظر العقلي في الأشياء، فهو يفسر ظواهر الكون وفعاليات الأحياء مستنداً إلى
 ثلاث دعائم أساسية، هي السماع والعقل وجريان العادة، وأقصد بالسماع ما وردت
 به آية محكمة أو خبر صحيح، وبالعقل ما أثبتته الأدلة العقلية بالبرهان العقلي غير

المستند على أوهام الفلاسفة وسفسطاتهم.

فهو عندما يعوزه الدليل السمعي يلجأ إلى التعليل العقلي، فإن أعياء هذا ركن إلى القول بجريان العادة التي يسندوها إلى الله تعالى، ويريد بالعادة مانسميه بالسنة الكونية أو الناموس الطبيعي، سواء كان ذلك الناموس حياتياً يتعلق بالأحياء وفعاليتهم، أو كيميائياً حيوياً ممتزجاً، أو فيزيائياً صرفاً.

فلفسته من لون خاص تمتزج فيها أحياناً الروحية مع المادية وتنفرد إحداها عن الأخرى أحياناً أخرى.

ألا ترى إلى قوله في تفسير نزول الماء من السحابة (١)، وهي ظاهرة طبيعية فيزيائية: فأما ما جربناه فنتكلم على العلة المفرقة بين الزئبق والماء، والذي يجب أن يعتمد في نقض الاستدلال من القائلين بذلك في الماء والسحابة أن يقال لهم: ما أنكرتم أن يكون الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل في الماء السكون والوقوف مع سد رأسها، فلا ينزل من أسفلها، وإذا فتحنا رأسها لم يفعل ذلك السكون فيجري الماء منها من الثقوب.

والعادة حسب استقريناه من فلسفته نوعان؛ نوع منها يكون ثابتاً كأغلب النواميس الطبيعية والظواهر الكونية، كقانون الجذب الأرضي والمغناطيسية القطبية والظواهر الفيزيائية، كحرارة الشمس وآثارها، وحجر المغناطيس وفعله.

ومنها ما يكون نسبياً يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، وهذه هي العادة المكتسبة أو المحلية غير المستقرة، فانظر إلى قوله بعد تعليله نزول الماء من السحابة مباشرة: وليس ينبغي أن ينكر أصحابنا خاصة أن يكون هذا بالعادة ونحن كلنا نقول: إن انجذاب الحديد إلى حجر المغناطيس إنما هو بالعادة، وإلا فالـمغناطيس وسائر

(١) السحابة: آلة يكون في رأسها ثقب واحد وفي أسفلها ثقب كثيرة (تشبه رأس دوش الحمام)، إذا ملأناها بالماء ثم سدنا رأسها بالإبهام، لم ينزل الماء من الثقوب التي في أسفلها؛ وإذا أزلنا إبهامنا نزل الماء. ولعلة لذلك إلا أنها عند سد رأسها بالإبهام منعنا الهواء من أن يتخلل في مكان الماء (راجع ٣٢٢/٢) من أمالي المرتضى - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - ط. الحلبي سنة ١٣٧٣ هـ مع هامشها).

الأحجار سواء! وإنَّ بالعادة وقع الشَّبَع عندتناول الخبز واللحم، وارتفع عندغيرهما، والجنس واحد، وماتقول جماعتنا بالعادة أكثر من أن يحصى.

ثم انظر إلى قوله: فإذا قيل لنا، فطريقه العادة يجوز فيه الاختلاف. قلناهم: نحن نجوز ذلك ولا نمنع أن تختلف العادة فيه: كما لا نمنع أن يستمر في كل بلد وعند كل أحد، ولا يخرج هذا الحكم مع استمراره عن أن يكون مستنداً إلى العادة (١) ثم يقول: وإذا أنكر الفلاسفة الملحدون تعليقنا ذلك بالعادة لجحدهم الصانع.

ثم نراه يُفيض بعد ذلك في تفسير العادة وتعليلها واختلاف آثارها باختلاف المكان والزمان فليراجع (٢).

رأيه في النفس وعدم تجرّدها:

يرى المرتضى ذات الإنسان واحدة، لانفس له مجردة عنه ومفارقة له. وبذلك يفارق كافة الفلاسفة الإسلاميين ومن سبقهم من القائلين بتجرد النفس عن الجسد ومفارقتها له بعد فناءه. ويسمي فلسفة القائلين بذلك هذياناً (٣). تأمل في قوله:

والذي تهذي به الفلاسفة من أن النفس جوهر بسيط وينسبون الأفعال إليها مما لا محصول له، وبيننا فسادها في مواضع كثيرة من كتبنا، ودللنا على أن الفاعل المميّز الحي الناطق، هو الإنسان الذي هو هذا الشخص المشاهد، دون جزء فيه، أوجوهر بسيط

(١) أمالي المرتضى ٢/٣٢٦-٣٢٧.

(٢) أمالي المرتضى ٢/٣٢٧ و٣٣٢ منه أيضاً.

(٣) أقول: تعرض أغلب الفلاسفة المتقدمين منهم والمتأخرين من المسلمين وغير المسلمين إلى ذكر النفس وصفاتها وأحوالها منهم أرسطو- من فلاسفة اليونان- له كتاب خاص بالنفس، ولا بن سينا ولا بن رشد وللخواجة نصير الدين الطوسي لكل رسالة فيها وللأخير رسالة قيمة سماها «بقاء النفس بعد فناء الجسد» وقد وضع ملاصدرا من فلاسفة المسلمين الإلهيين المتأخرين كتاباً ضخماً سماه أسفار النفس تعرض في بحوث خاصة منه لها، ولكثير من فلاسفة اليونان والمسلمين وغيرهم بحوث مستفيضة فيها، وقد عزمنا نعون الله على وضع رسالة كبيرة في ذلك تتضمن رأي المرتضى -رضي الله عنه- ورأى غيره فيها.

يتعلق به، وليس هذا موضع بيان ذلك والكلام فيه (١).

ثم يقول في شرحه وتعليقاته على بعض أبياته في طيف الخيال (٢):

«الأرواح لا يصح عليها في الحقيقة التلاقي والتزاور، لكنّ الشعراء لما رأوا أن الأجساد في طيف الخيال لم تتلاق ولا تدانت نسبوا التلاقي إلى الأرواح، تعويلاً على من جعل النفس لها قيام بنفسها، وأنها غير الجسد، وأن التصرف لها، فجرينا على هذه الطريقة، وإن كان ذلك باطلاً في التحقيق».

ثم نراه يزري بالفلاسفة ويذهب في تسخيفهم وتهجينهم إلى أبعد الحدود عند تعرضه لقولهم في المنامات ونسبتها إلى النفس بما يأتي:

قوله في المنامات «والأحلام»:

يذهب المرتضى في تعليقه المنامات وأسبابها مذهباً يتفق في بعض أقسامه مع رأي علماء الطبيعة المحدثين في ذلك، وينكر ما تقوله الفلاسفة في هذا الباب من نسبتهم المنامات إلى النفس وما تطلع عليه من عالم الغيب:

انظر إلى قوله:

«فأما ما تهذي به الفلاسفة في هذا الباب، مما يضحك الثكلى؛ لأنهم ينسبون ما صَحَّ من المنامات لما أُعِيَتْهم الحيل في ذكر سببه إلى أن النفس اطلعت إلى عالمها فأشرفت على ما يكون. وهذا الذي يذهبون إليه في حقيقة النفس غير مفهوم ولا مضبوط، فكيف إذا اضيف إليه الاطلاع على عالمها؟ وما هذا الاطلاع؟ وإلى أي شيء يشيرون بعالم النفس؟ ولم يجب أن تعرف الكائنات عن هذا الاطلاع؟! وكل هذا زخرفة ومخرقة، وتهاويل لا يتحصل منها شيء (٣).

(١) طيف الخيال ص ٣٩ طبعة عيسى الحلي - مصر سنة ١٣٧٤ هـ.

(٢) ص ٨٣.

(٣) أمالي المرتضى ٣٩٥/٢.

ثم هوينكر ما يقول أصحاب الطبائع في المنامات ويفتدأراءهم (١).
ونحن لانريد أن نعلق أو نبسط القول في هذه المقدمة الموجزة على مايقوله في النفس
إذله مايشير أو يصرح بوجود روح في الإنسان بها قوام الجسد (٢). كما أن له من القول
في شعره ما يشعر ببقائها بعد تلاشى الجسد:

و من اين البقاء والجسمُ تُربُّ يتلاشى و إنما الروح روحُ (٣)؟
إلا أننا لم نقف له على قول يبين لنا كنه تلك الروح أوصافها، والظاهر من
كلامه المار أنها لم تكن جوهرًا بسيطاً مجرداً تتعلق بالبدن في حياته، وتفارقه عندماته،
كمايقول الأكثرون، أو يصوره الفلاسفة الأقدمون، ولعلها مادة موجودة في البدن متى
وجدت أسبغت عليه صفة الحياة، فإن اختلت أو فُقدت، أتصف البدن بالممات؛
أوهي على الأصح نسمة من أمراالله كماعبر عنها القرآن الكريم -إن اريد بمعنى الروح
ذلك -.

وعلى كلّ فليس في قول المرتضى ما يستفاد منه إنكار الروح أصلاً، ولكنه ينكر ما
يصوره الفلاسفة من أوصافها من الجوهرية والتجرد والبساطة... وما ينسبون إليها من
أعمال، وليس في قوله هذا ما يستفاد منه إنكار البعث كما قد توهم أو يتوهم البعض،
إذ ملازمة بين إنكارها وإنكاره. وعسى أن نوفق إلى بسط القول في ذلك في مجال
آخر إن شاء الله تعالى.

رأيه في المنجمين:

يذهب المرتضى إلى تخريف المنجمين وتسخيفهم، وإلى أنهم مشعوذون دجالون،
وأن ما يقولون به من تأثيرات النجوم وسير الكواكب وأثر الطالع ونخس الأيام ويؤمنها،
كلّ ذلك لا طائل تحته ولا حقيقة فيه، وقد كان يجب لو كان قدصح القول بالنجوم
وأحكامها، أن تكون سلامة المنجمين أكثر ومصائبهم أقل؛ لأنهم يتوقون المَحَنَ

(٢) الأماي ١/١٢.

(١) الأماي ٢/٣٩٣ و ٣٩٤ و ٣٩٥.

(٣) الديوان، القسم الأول ص ١٨٨.

لعلمهم بها قبل كونها (١).

قال المرتضى: كان بعض الرؤساء، بل الوزراء ممن كان فاضلاً في الأدب والكتابة ومشغوفاً بالنجوم، عاملاً عليها، قال لي يوماً -وقد جرى حديث يتعلق بأحكام النجوم، ورأى من مخايلي التعجب ممن يتشاغل بذلك، ويفني زمانه به-: أريد أن أسألك عن شيء في نفسي، فقلت: سل عما بدالك؛ قال: أريد أن تعرفني هل بلغ بك التكذيب بأحكام النجوم إلى ألا تختار يوماً لسفر، ولبس ثوب جديد، وتوجه في حاجة؟ فقلت: قد بلغت ذلك والحمد لله وزيادة عليه، وما في داري تقوم، ولا أنظر فيه وما رأيت إلا خيراً (٢).

ثم يقول المرتضى:

فأما إصابتهم في الإخبار عن الكسوفات واقتران الكواكب وانفصالها، فطريقه الحساب وتسيير الكواكب، وله اصول صحيحة، وقواعد سديدة، وليس كذلك ما يدعونه من تأثيرات الكواكب في الخير والشر والنفع والضّر (٣). والفرق بين الأمرين ظاهر معلوم. هذا وللمرتضى مجالات في الفلسفة آخر أرجأنا البحث عنها والإسهاب فيها إلى فرصة أخرى ليست هذه المقدمة مما تستوجبها أو تستوعبها.

بين المرتضى وأبي العلاء المعري:

ذكر أبو منصور أحمد بن علي الطبرسي صاحب الاحتجاج قال فيه (٤):
دخل أبو العلاء المعري على السيد المرتضى -قدس الله روحه- فقال: أيها السيد، ما قولك في الكل؟ فقال السيد: ما قولك في الجزء؟ فقال: ما قولك في الشعرى؟ فقال: ما قولك في التدوير؟ قال: ما قولك في عدم الانتهاء؟ فقال: ما قولك في التحيز والناعورة؟ فقال: ما قولك في السبع؟ فقال: ما قولك في الزائد البرى (٥) على السبع؟

(١) أمالي المرتضى ٣٨٨/٢. (٢) الأمالي ٣٨٧/٢. (٣) الأمالي ٣٩١/٢.

(٤) الاحتجاج طبع إيران -دار الطباعة- ص ٢٥٩-٢٦٠.

(٥) كذا في الأصل ولعلها «المرى» أي الزائد، راجع: هامش ص ٣٠ من كتاب «أبو العلاء في

معاد» للمرحوم العلامة طه الراوي.

فقال: ماقولك في الأربع؟ فقال: ما قولك في الواحد والاثنين؟ فقال: ماقولك في المؤثر؟ فقال: ماقولك في المؤثرات؟ فقال: ما قولك في التحسين؟ فقال: ما قولك في السعدنين؟ فهت أبو العلاء؛ فقال السيد - قدس الله روحه - عند ذلك: ألا كل ملحد ملهد، فقال أبو العلاء: من أين أخذته؟ قال: من كتاب الله عز وجل «يَابُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ، إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»، فقام فخرج، فقال السيد: قد غاب عنا الرجل، وبعد هذا لا يرانا.

فسئل السيد عن شرح هذه الرموز والإشارات، فقال: سألتني عن الكلّ، وعنده الكلّ قديم، ويشير بذلك إلى عالم سماه العالم الكبير، فقال لي: ما قولك فيه؟ أراد أنه قديم، فأجبت عن ذلك فقلت له: ماقولك في الجزء؟ لأن عندهم الجزء مُحدث، وهو متولد عن العالم الكبير، وهذا الجزء عندهم هو العالم الصغير.. وكان مرادي بذلك أنه إذا صحّ أن هذا العالم محدث، فذلك الذي أشاره إليه إن صحّ فهو محدث أيضاً، لأن هذا من جنسه على زعمه، والشيء الواحد والجنس الواحد لا يكون بعضه قديماً وبعضه محدثاً. فسكت لما سمع ماقولته.

وأما الشعرى، أراد أنها ليست من الكواكب السيارة، فقلت له: ماقولك في التدوير؟ أردت أن الفلك في التدوير والدوران، والشعرى لا يقدح في ذلك. وأما عدم الانتهاء، أراد بذلك أن العالم لا ينتهى لأنه قديم، فقلت له: قد صحّ عندي التحيز والتدوير، وكلاهما يدلّان على الانتهاء.

وأما السبع، أراد بذلك النجوم السيارة التي هي عنده ذوات الأحكام، فقلت له: هذا باطل بالزائد البرى (كذا) الذي يحكم فيه بحكم لا يكون ذلك الحكم منوطاً بهذه النجوم السيارة التي هي الزهرة والمشتري والمريخ وعطارد والشمس والقمر وزحل.

وأما الأربع، أراد بها الطبائع، فقلت له: ماقولك في الطبيعة الواحدة النارية يتولد منها دابة بجلدها تمس الأيدي (كذا)، ثم يطرح ذلك الجلد على النار، فتحرق الزهومات فيبقى الجلد صحيحاً؛ لأن الدابة خلقها الله على طبيعة النار، والنار لا تحرق النار.

والثلج أيضاً يتولد فيه الدبدان وهو على طبيعة واحدة. والماء في البحر على طبيعتين

يتولد منه السموك والضفادع والحيات والسلاحف وغيرها. وعنده لا يحصل الحيوان إلا بالأربع فهذا مناقض بهذا.

وأما المؤثر، أراد به زحل، فقلت له: ما قولك في المؤثرات؟ أردت بذلك أن المؤثرات كلهن عنده مؤثرات، فالمؤثر القديم كيف يكون مؤثراً؟

وأما النحسان، أراد بهما أنهما من النجوم السيارة، إذا اجتماعا يخرج من بينهما سعد، فقلت له: ما قولك في السعدين إذا اجتماعا يخرج من بينهما نحس، هذا حكم أبطله الله تعالى، ليعلم الناظر أن الأحكام لا تتعلق بالمسخرات، لأن الشاهد يشهد، أن العسل والسكر إذا اجتماعا لا يحصل منها الحنظل والعلقم، والحنظل والعلقم إذا اجتماعا لا يحصل منها الدبس والسكر. هذا دليل على بطلان قولهم.

أما قولي: ألا كل ملحد ملهد، أردت أن كلّ مشرك ظالم، لأن في اللغة، ألحد الرجل إذا عدل عن الدين، وألهد إذا ظلم. فعلم أبو العلاء ذلك وأخبرني عن علمه بذلك، فقرأت: «يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ..» الآية.

أقول: نحن نشك في صحة هذه المحاورة الفلسفية المنمقة، التي لم يذكر لنا الطبرسي عمن أخذها! وفي أي كتاب وجدها؟ وكتابه «الاحتجاج» أكثر أخباره مراسيل على ما ذكره غير واحد من المحققين (١).

وقد ذهب إلى تفنيد هذه الرواية من قبل، العلامة المرحوم طه الراوي في كتابه «أبو العلاء في بغداد» وهاك تعليقه عليها:

وهذه القصة تنادي على نفسها بالاختلاق - كما ترى - ومفترى هذه الحكاية يزعم أن السيد المرتضى حكم بعدم عودة أبي العلاء إلى مجلسه. فهل كان هذا الحكم قبل وقوع القصة السابقة (٢) أو بعده؟

ثم إن القصة أشارت إلى أن السيد المرتضى حكم بإلحاد أبي العلاء مع أننا نعلم

(١) راجع ٤٠٤/٢ من كتاب الكنى والألقاب للشيخ عباس القمي ط. صيدا، وقول العلامة المجلسي فيه.

(٢) يعني القصة التي ذكرها من اجتماع المعري بالمرتضى وتعبه للمتنبي على ما ذكره ياقوت في معجم الادباء ٣/ ١٢٣-١٢٤ ط. مصر.

يقيناً أن هذه التهمة لم تلصق بأبي العلاء إلا بعد رجوعه إلى المعرة، واعتكافه في منزله، وعلى الجملة فإن هذه الحكاية والتي سبقتها من وادٍ واحد».

وأما الحكاية التي يشير إليها العلامة الراوي فهناك نصها مع تعليقه عليها أيضاً: قال العلامة الراوي:

وأما الحكاية التي اعتبرها بعض الفضلاء من أسباب رحلته عنها (يعني رحلة المعري عن بغداد) فليس في شعر أبي العلاء ولا نثره ما يشعر بها، أو يشير إليها، مما ينبئ بأن أبا العلاء نفسه لا يعرفها، وإنما هي من وضع الرواة ورواد النوادر، وقد تلقفها الناس وتناقلوها من غير تمحيص. وهالك النص الذي جاء في «معجم الأدباء للحموي»:

كان أبو العلاء يتعصب للمتنبّي، ويزعم أنه أشعر المحدثين، ويفضله على بشار ومن بعده مثل أبي نؤاس وأبي تمام، وكان المرتضى يبغض المتنبّي، ويتعصب عليه، فجرى يوماً بحضرته ذكر المتنبّي فتنقصه المرتضى وجعل يتتبع عيوبه، فقال المعري: لولم يكن للمتنبّي من الشعر إلا قوله:

لك يا منازل في القلوب منازل... لكفاه فضلاً. فغضب المرتضى وأمر فسحب برجله وأخرج من مجلسه، وقال لمن بحضرته: أتدرون ما أراد بذكر هذه القصيدة؟ فإن للمتنبّي ما هو أجود منها لم يذكرها، فقليل: النقيب السيد أعرف. فقال: أراد قوله في هذه القصيدة:

وإذا أتتكَ مذمتي من ناقصٍ... فهي الشهادة لي بأنّي كامل
وقد تتبعت جذور هذه الحكاية فلم أجد لها أصلاً يعتمد عليه. وإن كثّر ناقلوها فإنهم لم يذكروا لنا واحداً من شهود الحادثة. مع أنهم يزعمون أنها وقعت في مجلس السيد المرتضى وهو يحكم العادة يومئذٍ كان يزخر بطلاب العلم ورجال الفضل، مما يشير إلى أنها مختلقة من أساسها.

فلا أبو العلاء يعتبر الشريف ناقصاً، ولا الشريف يحط من قدر أبي العلاء فيخرجه مهاناً.

ويظهر أن الذي ابتدع هذه الحكاية أراد أن يرفع من ذكاء الرجلين فحطّ من خلقيهما.

ومن أشهر ناقلي هذه القصة وأقدمهم- على مانعلم- ياقوت الحموي المتوفى سنة ٦٢٦ هـ، أي بعد قرنين وربع من حدوث القصة، ولم يذكر من سندها إلا قوله: «نقلت من بعض الكتب»، وهو سند مبهم كل الإبهام كما ترى. ونحن نعلم أن أبا العلاء رثى أبا أحمد الموسوي والد الشريف المرتضى قبيل مفارقتها بغداد (١) بقصيدته المشهورة التي مطلعها:

أودى فليت الحادثات كفاف مائل المسيف وعنبر المستاف
منها: رغت الرعود وتلك هدة واجب جيل هوى من آل عبدمناف
وقد أثنى فيها على الشريف المرتضى وأخيه أطيّب الثناء، فلا يصح بعد هذا أن يقال إن أبا العلاء يحطّ من قدر الشريف، أو إن الشريف يحطّ من قدر أبي العلاء». هذا وأمثاله مما يختلفه جماعة من الرواة ويضعونه -من حيث يعلمون ومن حيث لا يعلمون- كثير. كما قد نسب إلى المرتضى من ذمه وإزرائه بأبي إسحاق الصابي عند ما نقل إليه نعيه ورثاء أخيه الشريف الرضي له -مع أنك وجدت- كما ذكرنا لك من قبل- رثاء المرتضى نفسه للصابي بتلك المراثية الرائعة التي تدمغ ما وضعه المبتلون وافتراه المفترون.

هذا وللمرتضى مجلس ذكر أنه دخل عليه فيه أبو العلاء المعري فعثر برجل أحق فقال لأبي العلاء: من هذا الكلب؟ فقال له أبو العلاء: الكلب من لا يعرف للكلب سبعين اسماً، وسمعه المرتضى واستدناه واختبره فوجده عالماً مشبعاً بالفطنة والذكاء فأقبل عليه إقبالاً كثيراً (٢).

وقد مرّت عليك الإشارة إلى القصيدة التي يرثي بها المعري أبا أحمد الموسوي والد الشريفين المرتضى والرضي ويثني بها عليها والتي يقول فيها:

(١) فند توفي أبو أحمد الموسوي والد السيد المرتضى في جمادى الاولى سنة ٤٠٠ هـ، وبرز أبو العلاء بغداد في شهر رمضان من تلك السنة.

(٢) نسب أبوسعبد الكرم السمعاني المتوفى سنة ٥٦٤ في كتابه القيم الأنساب هذه القصة لأبي حر محمد بن العباس الخوارزمي المتوفى سنة ٣٨٣ وأنها حدثت في مجلس صاحب بن عباد الوزير مؤتى سنة ٣٨٥، وذلك أقرب إلى الصواب «راجع ورقة ٢٠٩ من الأنساب».

أبقيت فينا كوكبين سناهما
متأنقين وفي المكارم أرتعا
قدرين في الأرداء بل مطرين في الد
رزقا العلاء فأهل نجد كلما
ساوى الرضى المرتضى وتقاسما
حلفا ندئ سبعا وصلّى الأظهر المر
أنتم ذو والنسب القصير فطولكم
والراح إن قيل ابنة العنب اكتفت
ويقول في آخرها:

ياما ليكي سرح القريض أتكما
لا تعرف الورق اللجين وإن تُسل
وأنا الذي أهدي أقل بهارة

في الصبح والظلماء ليس بخاف
متألّقين بسؤددٍ وعفاف
أجداء، بل قمرين في الإسراف
نطقا الفصاحة مثل أهل دياف
خطط العلابتناصفٍ وتضاف
ضي فيا لثلاثة أحلاف
باد على الكبراء والأشراف
بأب عن الأسماء والأوصاف

منّي حمولة مسنتين عجاف
تخبر عن القلām والخِذراف
حسناً لأحسن روضة مئناف

منزله الاجتماعية والسياسية:

كان الشريف رحمه الله مقرباً لدى خلفاء بني العباس، أثيراً عندهم ومعظماً، وذلك لما يتحلى به من كرم الصفات وعظيم الملكات، ولما تربطه بهم من وشائج النسب ووسائل القرى مع جليل المكانة والمنزلة عند الخاص والعام. لذا قلّد نقابة الطالبين وأمر الحج والمظالم وجميع ما كان لأخيه الرضي، وهي مناصب جد خطيرة، وذلك في يوم السبت الثالث من صفر سنة ٤٠٦، وهي سنة وفاة أخيه الرضي في عهد الخليفة القادر بالله، وجمع الناس لقراءة عهده في الدار الملكية، وحضر فخر الملك «الوزير أبو غالب محمد بن خلف» والأشراف والقضاة والفقهاء.

وكان العهد الذي عهده الخليفة القادر بالله هذا نصه:

«هذا ما عاهد (١) عبدالله أحمد القادر بالله أمير المؤمنين إلى علي بن الحسين بن

(١) كذا في المنتظم لابن الجوزي ٢٧٦/٧ «ما عاهد»، ونقلها عنه الدكتور عبدالرزاق عبي الدين

موسى العلوي، حين قربته إليه الأنساب الزكية، وقدمته لديه الأسباب القوية، واستظل معه بأغصان الدوحة الكريمة، وأختص عنده بوسائل الحرمة الوكيدة، فقلده الحج والنقابة وأمره بتقوى الله...».

وفي فاتحة هذا الديوان مريثة جيدة يرثي بها المرتضى هذا الخليفة القادر بالله المتوفى «سنة ٤٢٢هـ»، ويذكر فجعته به وهله ببلوغ نعيه إليه، ثم يصفه بالعفاف والتقى ونقاوة الإزار «وقد كان القادر يدعى راهب بني العباس» (١)، وهنئ بها أيضاً ابن الخليفة القائم لتولية الخلافة عند أخذ البيعة له، وكان المرتضى أول من بايعه.

فهذه العلاقات الوثيقة والوشائج العريقة التي تربط المرتضى بالخلفاء، كان كثير الرفقة لهم شديد الاتصال بهم، يأنسون في أغلب الأمور برأيه، ويجعلون منه حافظ سرهم الأمين، ومشيرهم الناصح، وسفيرهم المصلح في أكثر ملقاتهم وعظائم أمورهم إلى الملوك والوزراء وكافة عمال الدولة وطبقات الناس.

فلاغربة أن تكون دار المرتضى الوزير (٢) المنيع والحصن الحصين يلجأ إليها الملوك والوزراء عندما تعروهم المحن ويحيق بهم البلاء على أثر الفتن الحادثة في ذلك العصر، وما أكثرها!.

فيحدثنا التاريخ بنزول الملك جلال الدولة في دار المرتضى - بدرب جميل - بعد أن تغيرت قلوب الجند عليه فشغبوا ونهبوا حتى اضطرب الملك إلى نقل ولده وحرمة وما بقي من ثيابه وآلاته ودوابه وفرش داره إلى جانب الغربي ليلاً، وذلك على اثر استيزار الوزير أبي القاسم [ابن مأكولا]، ثم جرت مكاتبات بين العسكر والخليفة في شأنه، وكان الوسيط في عرض مطالب هؤلاء هو الشريف المرتضى وذلك في «سنة ٤٢٤هـ» (٣).

كما نجد فتن العيارين تشغل بال السلطان فيراسل المرتضى بإحضارهم إلى داره

في «أدب المرتضى» ص ١٠٧ كذلك، والصحيح أن يقال «هذا ماعهد به» يقال عهد به إليه وعاهده على كذا.

(١) راجع ذيل تجارب الامم لأبي شجاع ط. مصر ص ٢٠٧.

(٢) الوزير (بفتحيتن) الملجأ.

(٣) المنتظم لابن الجوزي ٧/ ٧٢-٧٤.

وأن يقول لهم: من أراد منكم التوبة قبلت توبته وأقرّ في معيشته، ومن أراد منكم خدمة السلطان استخدم مع صاحب البلد، ومن أراد الانصراف عن البلد كان آمناً على نفسه ثلاثة أيام... (١) وذلك في سنة ٤٢٥.

ويروي لنا التاريخ أيضاً (٢) أنه في ربيع الآخر سنة ٤٢٧ نقل أبو القاسم ابن مأكولا الوزير بعد أن قبض عليه وسلم إلى «المرتضى» إلى دار المملكة فرض ويُس منه، وراسل الخليفة في معنى أخيه قاضي القضاة أبي عبد الله ابن مأكولا، وقيل هو يعرف أمواله، فدفع عنه الخليفة، ثم إن الجند شغبوا على جلال الدولة وقالوا: إن البلد لا يحتملنا وإيتاك، فأخرج من بيننا، فإنه أولى لك، فقال: كيف يمكنني الخروج على هذه الصورة؟ أمهلوني ثلاثة أيام حتى آخذ حرمي وولدي وأمضي، فقالوا: لانفعل، ورموه بأجرة في صدره فتلقاها بيده، وأخرى في كتفه، فاستجاش الملك الحواشي والعوام، وكان المرتضى والزيني والماوردي عند الملك، فاستشارهم في العبور إلى الكرخ كما فعل في المرة الأولى، فقالوا: ليس الأمر كما كان وأحداث الموضع قد ذهبوا، وحول الغلمان خيمهم إلى ما حول الدار إحاطة بها، وبات الناس على أصعب خطة، فخرج الملك نصف الليل إلى زقاق غامض، فنزل إلى دجلة، وقعد في سميرية فيها بعض حواشيه فغرقوها تقديراً أنه فيها، ومضى الملك مستتراً إلى «دار المرتضى» وبعث حرمه إلى دار الخليفة، ونهب الجند دار الملكة وأبوابها وساجها وربوا فيها حفظة، فكانت الحفظة تحرقها نهاراً وتنقل ما اجتمع من ذلك ليلاً.

فلابدع أن يصيب المرتضى من جراء ذلك كثير من الأذى من رشاش تلك الحوادث وشظايا تلك الفتن التي قلما يسلم منها الوسطاء، أويقلت منها المصلحون، وقد يجبر عليهم ذلك أحياناً ارتياب الخليفة أو تغير قلبه لانقذاح الشك فيه لعارض شبهة قد لا يكون لها أصل.

فيحدثنا التاريخ: أن الوزير أبا القاسم المغربي (٣) جمع الأتراك والمولدين ليحلفوا

(١) المنتظم ٧٩/٨. (٢) المنتظم ج ٨ - حوادث سنة ٤٢٧.

(٣) هو أبو القاسم الحسين بن علي بن الحسن المتوفى سنة ٤١٨ وزر لشرف الدولة بعد أبي علي الرخجي. (المنتظم ٣٢/٨).

لمشرف الدولة البويهى، وكلف مشرف الدولة المرتضى ونظام الحضرتين أبا الحسن الزينبي وقاضي القضاة أبا الحسن بن أبي الشوارب، وجماعة من الشهود والحضور، فأحلفت طائفة من القوم، فظن الخليفة أن التحالف لنية مدخولة في حقه، فبعث من دارالخليفة من منع الباقين بأن يحلفوا، وأنكر على المرتضى والزينبي وقاضي القضاة حضورهم بلا إذن، واستدعوا إلى دار الخلافة، وسرح الطيار، وأظهر عزم الخليفة على الركوب، وتأذى ذلك إلى مشرف الدولة وانزعج منه ولم يعرف السبب فيه، فبحث عن ذلك، إذ أنه اتصل بالخليفة هذا التحالف عليه، فترددت الرسائل باستحالة ذلك، وانتهى الأمر إلى أن حلف مشرف الدولة على الطاعة والمخالصة للخليفة... (١).

وقد لا يقف الأمر عند هذا الحد من الارتياح والشك الذي يحويه استكشاف الحال بالاستجواب أو العتاب، بل قد يصل إلى أكثر من ذلك من الإضرار بالأنفس والأموال!

أما ما كان يصيب المرتضى من فتن العامة وأمر الطغام، فشيء ليس بالأمر اليسير استقصاؤه، فيحدثنا التاريخ عن استفحال أمر العيارين وكبسهم لدور الناس نهاراً، وفي الليل بالمشاعل والموكبات، وكانوا يدخلون على الرجل فيطالبونه بذخائره ويستخرجونها منه بالضرب كما يفعل المصادرون ولا يجد المستغيث مغيثاً مع القتل والنهب حتى أحرقت «دار المرتضى» على الصراة وقلع هو باقيها وانتقل إلى درب جميل (٢).

كما نجد قبل ذلك في حوادث سنة ٤٢٢ أن دار المرتضى تنقب فيخرج منها مرتاعاً منزعجاً، حتى جاد جيرانه من الأتراك فدافعوا عنه وعن حرمه وأحرقت إحدى سميرتيه على أثر فتن كانت تحدث بين السنة والشيعة (٣).

وهكذا نجد المرتضى يمج في خضم زاخر من تلك الأحداث والفتن التي لا يتلى بها إلا رؤساء القوم وعليتهم، هذا إذا باخت آراء الخلفاء، وسفقت أحلام الملوك، وأساء الحاكمون استعمال السلطة، واختل الأمن وأخذ البريء بذنب المسيء، وسقطت هيبة السلطان لتفريطه في أمور الرعية، وانهمك أرباب المملكة وولاة الأمور باللذات

الشخصية، وارتفعت مراقبة الدين من قلوب المؤمنين، فلا محاسب ولا محاسب، فالأمر منذر حينذاك بخطر عظيم وشرّ عميم.

ومع كل هذا فقد كان المرتضى - رحمه الله - في ذلك العصر المشحون بالفتن والشغب، والهَمّ والنَّصَب لا يخلو من ظُرف ودعابة مع أصدقائه ومعاشريه بما لا يخرج عن حدود الحشمة ومسالك الأدب، فقد اطلع يوماً من روشنه فرأى المطرّز (١) الشاعر قد انقطع شراك نعله وهو يصلحه فقال له: قدّت ركائبك، وأشار إلى قصيدته التي أولها:

سرى مغرمًا بالعيس ينتجع الركبا يسائل عن بدر الدجى الشرق والغربا (٢)
على عذبات الجزع من ماء تغلب غزال يرهى ماء القلوب له شربا
إذا لم تبلّغني إليكم ركائي فلا وردت ماءً ولا رعت العشبا
فقال مسرعاً: أتراها ما تشبه مجلسك وخلعك وشربك، أشار بذلك إلى أبيات المرتضى التي منها (٣):

يا خليلي من ذؤابة قيس في التّصاي رياضة الأخلاق
غنياني بذكرهم تطرباني واسقياني دمعِي بكأس دهاق
وخذا النوم من جفوني فإني قد خلعت الكرى على العشاق

معاصروه وأصحابه:

كان للشریف المرتضى بفضل ما أوتي من شرف العلم والنسب، وما تحلّى به من زكاته الطبع والأدب، مع عزّة النفس ووفارة المال، وجميل الخصال، وسمو الرتبة وجيل

(١) المطرّز: لقب أبي القاسم عبد الواحد بن محمد بن يحيى بن أيوب الشاعر، وكان يسكن ناحية الدجاج، توفي في جمادى الآخرة «سنة ٤٣٩» (المنتظم ١٣٤/٨).

(٢) راجع معجم الادب له لياقوت ج ١٣ ترجمة المرتضى تجد في هذ البيت وروايته تصحيفات.

(٣) أول القصيدة:

مارأتني عيناك يوم الفراق أخذع القلب بادكار التلاقي
وهي قصيدة حسنة في واحد وأربعين بيتاً يهني المرتضى خاله أبنا الحسين أحمد بن الحسن الناصر بعيد الفطر وهي مثبتة في هذا الديوان.

المكانة، أصدقاء كثير جلهم من أهل العلم والأدب، والفضل والشرف ممن لا يمكننا الإتيان على ذكرهم جميعاً، وسنكتفي بعرض أسماء قسم ممن ورد ذكرهم في الديوان من عليّة القوم ورؤسائهم، تاركين التعليق عليهم، أو الإسهاب في شرح أحوالهم، لأن ذلك لا يناسب هذه الترجمة الموجزة، ولأن أكثرهم، إما أن يكون مشهوراً، أو ذكرت ترجمته بطيات الديوان، وهاك أهم من ورد ذكرهم في الديوان:

فمن الخلفاء: الطائع لأمر الله، والقادر وابنه القائم بأمر الله، ثم ابنه ذخيرة الدين أبو العباس محمد بن القائم بأمر الله.

وكان المرتضى قد عاصر من الخلفاء أربعة هم: المطيع وكانت خلافته منذ سنة ٣٣٤ إلى ٣٦٣ وكان عمر الشريف المرتضى حين وفاة المطيع لم يتجاوز ثمانية أعوام، لذا لم يرد ذكره في الديوان. ثم ولي الخلافة الطائع إلى سنة ٣٨١ حيث وليها القادر إلى «سنة ٤٢٢» إذ وليها ابنه القائم وهو شاب، وللمرتضى في تهنئته في الخلافة «سنة ٤٢٢» وتعزيتة بوفاة والده القادر قصيدة في أول هذا الديوان مرت الإشارة إليها وكان هذا الخليفة -القائم- آخر من عاصره المرتضى، حيث توفي المرتضى سنة ٤٣٦ وبقي القائم إلى سنة ٤٦٧.

أما الملوك الوارد ذكرهم، فمنهم: بهاء الدولة البوهي وأبناؤه شرف الدولة، وسلطان الدولة، وركن الدين جلال الدولة، ثم الملك أبو كاليجار المرزبان بن سلطان الدولة بن بهاء الدولة.

ومن الوزراء: الوزير أبو غالب محمد بن خلف، والوزير أبو علي الرخجي، والوزير أبو علي الحسن بن حمد، والوزير أبو سعد بن عبد الرحيم، والوزير أبو الفتح (كذا في الديوان ولعله ابن دارست وزير القائم) والوزير أبو الفرج محمد بن جعفر بن فسانجس، والوزير أبو طالب محمد بن أيوب بن سليمان البغدادي، والوزير أبو منصور بهرام بن مافنة وزير الملك أبي كاليجار وغيرهم.

ومن النقباء: والده الشريف أبو أحمد الموسوي، وخاله الشريف أحمد بن الحسن الناصر، وأخوه الشريف أبو الحسن محمد الرضي، والشريف أبو علي عمر بن محمد بن عمر العلوي، والشريف نقيب النقباء أبو الحسن الزيني، والشريف أبو الحسين بن

الشبيه [العلوي] وغيرهم.

ومن الامراء: الأمير أبو الغنائم محمد بن يزيد المقتول سنة ٤٠١، وعميد الجيوش أبو على استاذ هرمز المتوفى في هذه السنة أيضاً، وأمير الامراء أبو منصور بويه بن بهاء الدولة، والأمير أبوشجاع «بكران بن بلفوارس» (١)، والأمير عنبر الملكي المتوفى سنة ٤٢٠، وأمير عقيل غريب بن مقفى المتوفى سنة ٤٢٥، وغيرهم.

ومن العلماء والقضاة والادباء: استاذ العلامة الشيخ المفيد المتوفى سنة ٤١٣، والشيخ أبو الحسن عبدالواحد بن عبدالعزيز الشاهد المتوفى سنة ٤١٩، وسعد الأئمة أبو القاسم وابنه معتمد الحضرة أبو محمد المتوفى سنة ٤١٧، وأبو الحسين بن الحاجب المتوفى سنة ٤٢٨، وأبو إسحاق الصابي الكاتب المشهور المتوفى سنة ٣٨٤، وأبو الحسن هلال بن المحسن بن أبي إسحاق الصابي المتوفى سنة ٤٤٨، وابن شجاع الصوفي المتوفى سنة ٤٢٣، وأبو الحسين الإقساسي العلوي الذي تولى إمارة الحج نيابة عن المرتضى مراراً وتوفي سنة ٤١٥ ورثاه المرتضى بالفائية التي مطلعها:

عرفت ويا ليتني ما عرفت
فمر الحياة لمن قد عرف
وأبو الحسين البتي أحمد بن علي الكاتب المتوفى سنة ٤٠٣، والقاضي أبو القاسم عبدالعزيز بن محمد العسكري القطان المتوفى سنة ٤٥٨، والقاضي أبو القاسم علي بن المحسن التنوخي المتوفى سنة ٤٤٧، وأبو الحسن السمسمي تلميذ أبي علي الفارسي المتوفى سنة ٤١٥، والشاعر الظريف أبوبكر محمد بن عمر العنبري المتوفى سنة ٤١٢ الذي رثاه المرتضى بقصيدة مطلعها:

أبابكر تعرّضت المنايا
لحتفك حين لا أحد متوَعِّج
وغير هؤلاء كثير يجدهم المتصفح لهذا الديوان.

تلامذته:

لما كان الشريف المرتضى - كما أسلفنا - قد ضرب بسهم وافر من العلوم والآداب

(١) كذا ورد اسمه في نسخة «هـ» في الديوان وفي ذيل تجارب الامم لأبي شجاع ص ٣٨٩

وسائر المعارف الإسلامية المعروفة في ذلك العصر، لم يكن غريباً أن يصبح تلامذته ومريده وملازمو درسه والمحتلفون إلى مجلسه والمستمعون إليه كثيرين، وأغلبهم علماء أفاضل خلفوا كتباً جليلة ورسائل نافعة لا يزال قسم منها باقياً إلى اليوم. وسنأتي على ذكر بعضهم مبتدئين بالأمثل فالأمثل منهم:

- ١- شيخ الطائفة ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي.
- ٢- ابو يعلى سلاّر (سالار) بن عبدالعزيز الديلمي.
- ٣- ابو الصلاح تقي الدين بن النجم الحلبي.
- ٤- القاضي ابو القاسم عبدالعزيز بن البراج.
- ٥- ابو الفتح محمد بن علي الكراجكي.
- ٦- عماد الدين ذوالفقار محمد بن معبد الحسني.
- ٧- ابو عبدالله جعفر بن محمد الدوريسي.
- ٨- ابو الحسن سليمان بن الحسن الصهرشتي.
- ٩- ابو الحسن محمد بن محمد البصري.
- ١٠- ابو عبدالله بن التبان التباني.
- ١١- الشيخ احمد بن الحسن النيسابوري.
- ١٢- ابو الحسين الحاجب المعروف بابن اخت الاستاذ الفاضل.
- ١٣- نجيب الدين ابو محمد الحسن بن محمد الموسوي.
- ١٤- القاضي عز الدين عبدالعزيز بن كامل الطرابلسي.
- ١٥- القاضي ابو القاسم علي بن المحسن التنوخي.
- ١٦- المفيد الثاني ابو محمد عبد الرحمن بن احمد بن الحسين.
- ١٧- الفقيه التقي بن ابي طاهر الهادي النقيب الرازي.
- ١٨- محمد بن علي الحلواني.
- ١٩- السيد ابو يعلى محمد بن حمزة العلوي.

٢٠- الفقيه ابوالفرج يعقوب بن ابراهيم البيهقي.

مؤلفاته:

أول من فهرس مؤلفات الشريف المرتضى هو تلميذه محمد بن محمد البصروي، حيث قدم القائمة التي كتبها الى استاذة ملتماً الاجازة منه، فأجازة في شعبان سنة ٤١٧.

ثم ذكر جانباً من مؤلفاته تلميذه الآخر الشيخ ابوجعفر الطوسي في كتاب الفهرست ص ٩٨ والنجاشي في رجاله ص ٢٧٠ وابن شهر آشوب في معالم العلماء ص ٦٩، كما وزع الشيخ آقا بزرك الطهراني اساء تأليف الشريف المرتضى وبعض التفصيل عنها في موسوعته الكبرى «الذريعة إلى تصانيف الشيعة».

ويلاحظ أن كثيراً من الأسماء وردت في المصادر محرفة أو مختصرة أو مغيرة بعض التغيير، مما أدى الى الاشتباه عند الباحثين لآثار المرتضى. كما أن بعض الرسائل أو المسائل المذكورة في قائمة مؤلفاته هي جزء من كتبه أفردتها بعض الناسخين فحسبها المنقبون أنها مستقلة كتبت برأسها.

ونحن في هذا الثبوت نحاول أن نجمع آثار الشريف المرتضى مع التنويه الى ما يلزم التنويه عنه من الملاحظات على كلام من سبقنا، ونهتّم بذكر ما هو مطبوع منها و عدد طبعاتها لو تكررت.

١- «ابطال العمل بأخبار الآحاد»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ في المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٢- «ابطال القياس».

٣- «أجوبة المسائل القرآنية»، أربع عشرة مسألة طبعت بقم سنة ١٤٠٥ في المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٤- «أجوبة مسائل متفرقة من الحديث وغيره» طبعت بقم سنة ١٤٠٥ في المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٥- «أحكام أهل الآخرة»، طبع بايران على الحجر سنة ١٣١٩ بهامش «أمالى

المرتضى»، وطبع بالنجف سنة ١٣٨٦ ضمن مجموعة رسائل الشريف المرتضى بتحقيق السيد أحمد الحسيني، وطبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

٦- «الاعتراض على من يثبت حدود الأجسام»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٧- «أقاويل العرب في الجاهلية»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٨- «الانتصار»، وسماه الطوسي وابن شهر آشوب «الانفرادات في الفقه»، طبع ضمن الجوامع الفقهية سنة ١٢٧٦ ومنفرداً على الحجر سنة ١٣١٥، وطبع بالنجف سنة ١٣٩١ وفي قم بالاوفست على الطبعة الأخيرة.

٩- «انقاذ البشر من القضاء والقدر» أو «انقاذ البشر من الجبر والقدر» أو «إيقاظ البشر...»، طبع بطهران سنة ١٣٥٠ وفي النجف سنة ١٩٣٥ م، وطبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١٠- «البرق»، وسماه الطوسي وابن شهر آشوب «المرموق في أوصاف البروق».

١١- «تتبع الأبيات التي تكلم عليها ابن جني في اثبات المعاني للمتنبي».

١٢- «تنمّة أنواع الأعراض من جمع أبي رشيد النيسابوري».

١٣- «تفسير الآيات المتشابهات في القرآن»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الأولى من رسائل الشريف المرتضى.

١٤- «تفسير آية: ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح»، وهو من فصول تكملة أمالي المرتضى وأفرد.

١٥- «تفسير آية: قل تعالوا أتل ما حرم ربكم»، وهو من فصول تكملة أمالي المرتضى وأفرد.

١٦- «تفسير الخطبة الشقشقية»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١٧- «تفسير القرآن الكريم»، نجزمه سورة الفاتحة و١٢٥ آية من بداية سورة

البقرة.

١٨- «تفسير قصيدة السيد الحميري» البائية المعروفة بالقصيدة المذهبة، طبع بمصر سنة ١٣١٣، وطبع ببيروت سنة ١٩٧٠م بتحقيق الاستاذ محمد الخطيب.

١٩- «تفسير القصيدة الميمية من شعره».

٢٠- «تفضيل الأنبياء على الملائكة»، منتزع من تكملة أمالي المرتضى، طبع بالنجف سنة ١٣٨٦ ضمن مجموعة رسائل الشريف المرتضى بتحقيق السيد احمد الحسيني، وطبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

٢١- «تقريب الاصول»، لعله المطبوع بعنوان «مقدمة في الاصول الاعتقادية».

٢٢- «تكملة الفرر والدرر»، وهو المعبر عنه بتكملة أمالي المرتضى، طبع بالقاهرة مع الأصل بتحقيق الاستاذ محمد ابوالفضل ابراهيم.

٢٣- «تنزيه الأنبياء»، طبع في ايران على الحجر وفي النجف سنة ١٣٥٢ و١٣٨٠، وعلى الأخيرة طبع بالاوفست مكرراً.

٢٤- «جل العلم والعمل»، طبع بالنجف سنة ١٣٨٦ بتحقيق السيد احمد الحسيني وسنة ١٣٨٧ بتحقيق المحامي رشيد الصفار، وطبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٢٥- «الجواب عن الشبهات في خبر الغدير»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٢٦- «جواب الكراجكي في فساد العدد»، لعله الذي سيذكر بعنوان «الفرائض في قصر الرؤية...».

٢٧- «جواب الملحة في قدم العالم من أقوال المنجمين».

٢٨- «جواز الولاية من جهة الظالمين».

٢٩- «الحدود والحقائق» طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

٣٠- «حكم الباء في آية: وامسحوا برؤوسكم»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

- ٣١- «الخطبة المقمصة».
- ٣٢- «الخلاف في اصول الفقه».
- ٣٣- «ديوان شعره»، طبع بالقاهرة في ثلاث مجلدات سنة ١٩٥٨ م بتحقيق المحامي رشيد الصفار.
- ٣٤- «الذخيرة»، وسمي على طرة نسخة مخطوطة منه «ذخيرة العالم وبصيرة المعلم»، وهو هذا الكتاب.
- ٣٥- «الذريعة الى اصول الشريعة»، طبع بطهران في جزئين بتحقيق الدكتور ابوالقاسم الكرجي.
- ٣٦- «الرد على أصحاب العدد» طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى، ولعله الذي سيأتي بعنوان «الفرائض في قصر الرؤية...».
- ٣٧- «الرد على يحيى بن عدي النصراني في اعتراض دليل الموجد في حدوث الأجسام».
- ٣٨- «الرد على يحيى بن عدي النصراني فيما يتناهى».
- ٣٩- «الرد على يحيى بن عدي النصراني في مسألة سماها طبيعة الممكن»، وفي بعض المصادر «طبيعة المسلمين».
- ٤٠- «الرسالة الباهرة في العترة الطاهرة»، وفي بعض المصادر «الآيات الباهرة...»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ٤١- «الشافي في الامامة»، طبع على الحجر في ايران سنة ١٣٠١ مع مختصره للشيخ الطوسي «تلخيص الشافي»، وطبع في بيروت مؤخراً في أربعة أجزاء.
- ٤٢- «شرح مسائل الخلاف».
- ٤٣- «الشهاب في الشيب والشباب»، طبع بمطبعة الجوائب سنة ١٣٠٢.
- ٤٤- «طيف الخيال»، طبع بمصر سنة ١٣٧٤، وطبع ببغداد سنة ١٩٥٧ م بتحقيق الدكتور صلاح صبحي وبالقاهرة سنة ١٣٨١ بتحقيق الاستاذ حسن كامل الصيرفي.

- ٤٥- «عدم تحنطه العامل بخبر الواحد»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٤٦- «عدم وجوب غسل الرجلين في الطهارة»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٤٧- «علة امتناع علي من محاربة الغاصبين»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٤٨- «علة خذلان أهل البيت عليهم السلام»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٤٩- «علة مبايعة علي عليه السلام»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٥٠- «العمل مع السلطان»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى، وهو المذكور بعنوان «جواز الولاية من جهة الظالمين».
- ٥١- «غرر الفرائد ودرر القلائد»، وهو المعروف بـ«أمالى المرتضى»، طبع على الحجر في إيران سنة ١٢٧٣، وطبع بالقاهرة سنة ١٣٢٥ وعليها بالافست في قم سنة ١٤٠٣، وطبع بالقاهرة سنة ١٩٥٤ بتحقيق الاستاذ محمد ابوالفضل ابراهيم، وعليها طبع بالافست في إيران وبيروت مكرراً.
- ٥٢- «الفرائض في قصر الرؤية وابطال القول بالعدد»، وسمّاه بعض «مختصر الفرائض...» أو «نقض الرؤية...» أو «نقض الرواية...».
- ٥٣- «الفقه الملكي».
- ٥٤- «قول النبي: نية المؤمن خير من عمله»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٥٥- «الكلام على من تعلق بقوله تعالى: ولقد كرمنا بني آدم».
- ٥٦- «ما تفرد به الامامية».
- ٥٧- «مجموعة في فنون من علم الكلام»، طبعت ببغداد سنة ١٩٥٥ في سلسلة نفائس المخطوطات بتحقيق الشيخ محمد حسن آل يس، ولعلها من جملة مسائله

- الموصوفة بالمفردات في علم الكلام.
- ٥٨- «المحكم والمتشابه»، ذكره ابن شهر آشوب ونسبته الى الشريف المرتضى مخدوشة، طبع في ايران على الحجر.
- ٥٩- «مسائل آيات».
- ٦٠- «مسائل أهل مصر الاولى»، خمس مسائل.
- ٦١- «مسائل أهل مصر الثانية»، تسع مسائل.
- ٦٢- «مسائل البادريات»، أربع وعشرون مسألة.
- ٦٣- «المسائل التباينات»، عشرة مسائل، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى.
- ٦٤- «المسائل الجرجانية».
- ٦٥- «المسائل الحلبية الاولى»، ثلاث مسائل.
- ٦٦- «المسائل الحلبية الثانية»، ثلاث مسائل.
- ٦٧- «المسائل الحلبية الثالثة»، ثلاثون مسألة.
- ٦٨- «مسائل الخلاف في الفقه»، لم يتمه.
- ٦٩- «المسائل الدمشقية»، وهي ثلاثون مسألة وتسمى «المسائل الناصرية».
- ٧٠- «المسائل الرازية»، خمس عشرة مسألة، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى.
- ٧١- «المسائل الرسية الاولى»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ٧٢- «المسائل الرسية الثانية»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥.
- ٧٣- «المسائل الرمليات»، سبع مسائل.
- ٧٤- «المسائل السلارية»، والظاهرة انها الواردة في بعض المصادر بعنوان «أجوبة المسائل الديلمية».
- ٧٥- «المسائل الصيداوية».
- ٧٦- «المسائل الطبرية»، مائتان وسبع مسألة وطبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن

- المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى، وهي فيها احدى عشرة مسألة.
- ٧٧- «المسائل الطرابلسية الاولى»، سبع عشرة مسألة.
- ٧٨- «المسائل الطرابلسية الثانية»، عشرة مسائل وطبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى، وهي فيها اثنا عشرة مسألة.
- ٧٩- «المسائل الطرابلسية الثالثة»، خمس وعشرون مسألة وطبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى، وهي فيها ثلاث وعشرون مسألة.
- ٨٠- «المسائل الطوسية»، ويقال لها «المسائل البرمكية»، وهي خمس مسائل.
- ٨١- «المسائل المحمدية»، خمس مسائل.
- ٨٢- «مسائل مفردات»، نحو مائة مسألة من فنون شتى.
- ٨٣- «مفردات من اصول الفقه».
- ٨٤- «المسائل الموصليات الاولى».
- ٨٥- «المسائل الموصليات الثانية»، تسع مسائل وطبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى.
- ٨٦- «المسائل الموصليات الثالثة»، مائة وعشرة مسائل وطبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى.
- ٨٧- «مسائل الميافارقيات»، وهي مائة مسألة كما في فهرس البصري وفي بعض الفهارس خمس وستون مسألة، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى، وهي فيها خمس وستون مسألة.
- ٨٨- «المسائل الناصرية في الفقه»، طبعت ضمن الجوامع الفقهية سنة ١٣٧٤، وهي غير «المسائل الدمشقية».
- ٨٩- «المسائل الواسطية»، مائة مسألة.
- ٩٠- «مسألة في الاجماع»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٩١- «مسألة في الارادة».

- ٩٢- «مسألة في ارث الأولاد» طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٩٣- «مسألة في الاستثناء»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ٩٤- «مسألة في استلام الحجر»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ٩٥- «مسألة في الاعتراض على أصحاب الهوى».
- ٩٦- «مسألة في الامامة»، في دليل الصفات.
- ٩٧- «مسألة في التأكيد».
- ٩٨- «مسألة في توارد الأدلة»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ٩٩- «مسألة في التوبة».
- ١٠٠- «مسألة في الحسن والقبح العقلي»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ١٠١- «مسألة في خلق الأعمال»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ١٠٢- «مسألة في دليل الخطاب»، لعلها متحدة مع «مسألة في الامامة».
- ١٠٣- «مسألة في الرد على المنجمين»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ١٠٤- «مسألة في العصمة»، في تكملة أمالي المرتضى «مسألة في عصمة الأنبياء» لعلها هي هذه وأفردت، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ في المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ١٠٥- «مسألة في قتل السلطان»، كذا في بعض الفهارس والظاهر أنها رسالته في «جواز الولاية من قبل السلطان» فحرف.
- ١٠٦- «مسألة في كونه تعالى عالماً».

- ١٠٧- «مسألة في المتعة».
- ١٠٨- «مسألة فيمن يتولى غسل الامام»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ١٠٩- «مسألة في المنامات»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ١١٠- «مسألة في نفي الرؤية»، يريد رؤية الله تعالى، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.
- ١١١- «مسألة في وجه التكرار في الآيتين»، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ١١٢- «المصباح في اصول الفقه»، لم يتمه.
- ١١٣- «مقدمة في الاصول الاعتقادية» طبعت ببغداد في المجموعة الثانية من نفائس المخطوطات بتحقيق الشيخ محمد حسن آل يس.
- ١١٤- «المقنع في الغيبة»، طبع ببغداد في سلسلة نفائس المخطوطات رسالة عنوانها «مسألة وجيزة في الغيبة» لعلها هي المقنع، وطبع أيضا بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف بعنوان «رسالة في الغيبة».
- ١١٥- «الملخص في الكلام»، لم يتمه.
- ١١٦- «مناظرة الخصوم وكيفية الاستدلال عليهم»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ١١٧- «المنع من تفضيل الملائكة على الأنبياء»، طبع بالنجف سنة ١٣٨٦ ضمن مجموعة رسائل الشريف المرتضى بتحقيق السيد احمد الحسيني، وطبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ١١٨- «الموضح عن وجه اعجاز القرآن»، ويسمى «كتاب الصرفة».
- ١١٩- «نفي الحكم بعدم الدليل عليه»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ١٢٠- «النقص على ابن جني في الحكاية والمحكي».

- ١٢١- «نكاح أمير المؤمنين ابنته من عمر»، طبع بقم من دون تاريخ.
- ١٢٢- «وجه العلم بتناول الوعيد كافة الكفار»، طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.
- ١٢٣- «الوعيد»، لعله المذكور في فهرس البصري بعنوان المسألة الثانية من «المسائل الموصليات»:

وفاته ومدفنه وعقبه:

توفي المرتضى -رضي الله عنه- لخمس بقين من شهر ربيع الأول «سنة ٤٣٦» ببغداد، وصلى عليه ابنه في داره، ودفن فيها عشية ذلك اليوم، ثم نقل بعد ذلك إلى كربلاء ودفن بجوار أجداده عند قبر أبيه وأخيه الرضي وجده إبراهيم (١) ابن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام.

قال النجاشي: «وتوليت غسله ومعني الشريف أبو يعلى محمد بن الحسن الجعفري

(١) جاء في كتاب «أدب المرتضى» ص ٧٦-٧٧ للدكتور عبدالرزاق محي الدين: أنها (أي الرضي والمرتضى) دفنا في مقبرة جدهما الأعلى إبراهيم المجاب أقول: هذا رأي صاحب روضات الجنات على ما ذكر في ص ٣٨٤ من كتابه، وربما ذهب إلى ذلك غيره، والذي عليه المحققون منهم صاحب عمدة الطالب -ابن مهتأ- والسيد محسن الأمين العاملي -رحمة الله- (الذين ذكر خلافهما لذلك محي الدين نفسه في ذيل الصفحة ٧٧ من كتابه) أن إبراهيم هذا المدعو بالمجاب والمسمى في كتب الانساب بإبراهيم الأكبر هو صاحب أبي السرايا، قيل إنه أحد أئمة الزيدية وأنه مات ولم يعقب، وإنما العقب من أخيه إبراهيم المرتضى المدعو بإبراهيم الأصغر، هذا وإن ورد ذكر نسب الشهيد السيد أحمد ابن هاشم بن علوي بن الحسين الغريقي في كتاب أعيان الشيعة للعلامة الأمين العاملي سالف الذكر، موصولاً بإبراهيم المجاب (وقد ورد ذكره أنه لم يعقب) فهو اشتباه أو سهو، وقد زاد السيد الأمين -رحمة الله- على ذلك بأن جعل إبراهيم المجاب هذا ابناً لمحمد العابد بن الإمام موسى بن جعفر -عليهما السلام- وقد ورد في عمدة الطالب لابن مهتأ أن محمد العابد هو أخو الإبراهيمين الأكبر والأصغر ولم يكن أباً لأحدهما. راجع عمدة الطالب ص ١٨٥ ط. النجف و ص ١٨٨ ط. بمبي ونسب الغريقي في أعيان الشيعة ٤٤٨/١٧ ط. ابن زيدون -دمشق. والغريقي المذكور هو دفين «حي واسط» والمعروف بالعقار (بالكاف المحققة الفارسية).

وسلار بن عبدالعزيز».

ونقل عنه أنه قال عند وفاته:

لئن كان حظي عاقني عن سعادتي فإن رجائي واثق بحليم
وإن كنت في زاد التقية والتقى فقيراً فقد أمسيت ضيف كريم
فأما أي دار من دوره توفي فيها ودفن بها ثم نقل عنها؟ فهذا مالا يمكننا تعيينه، لأن
الدور التي استوطنها المرتضى على ما نعلم هي أربعة:
أولها: دار أبيه وهي التي في محلة باب الحول في الجانب الغربي من بغداد، كما أشرنا
إليه عند ذكر ولادته من هذه المقدمة.

ثانيها: الدار التي تقع على الصراة التي احترقت على أثر فتن حدثت سنة ٤١٦.
ثالثها: داره بدرج جميل التي سكنها بعد أن احترقت داره التي على الصراة سالفة
الذكر وهذه الدار كان المرتضى مستوطنها سنة ٤٢٤.
رابعها: الدار التي بناها على شاطئ دجلة، ولا نعرف أين موقع هذه الدور الآن
بالضبط، كما لا نعلم هل سكن المرتضى غير هذه الدور أم لا! عسى أن نوفق لتحقيق
ذلك في فرصة أخرى والله المعين.

عقب المرتضى:

قال ابن مهنا في عمدة الطالب (١): «أعقب المرتضى من ابنه أبي جعفر محمد
ابن علي المرتضى [و] من ولده، أبو القاسم علي بن الحسن الرضي بن محمد بن علي
ابن أبي جعفر [يعني محمداً] بن علي المرتضى، النسابة، صاحب كتاب ديوان النسب
وغيره، أطلق قلمه ووضع لسانه حيث شاء، كما طعن في آل أبي زيد العبيدليين نقباء
الموصل، وهو شيء تفرّد به ولم يذكره أحد سواه من النسابين وحدثني الشيخ النقيب
تاج الدين بن مكيّة الحسني (٢)، قال: قال لي الشيخ علم الدين المرتضى علي بن

(١) ط النجف ص ١٩٥-١٩٦، وط بمبي ص ١٩٣-١٩٤.

(٢) معبة (كسمة): تاج الدين أبو عبد الله محمد بن السيد جلال الدين أبي جعفر بن الحسين

عبد الحميد بن فخار الموسوي: إنه انفرد بالطعن في نيف وسبعين بيتاً من بيوت العلويين لم يوافقه على ذلك أحد (ثم قال) قال لي النقيب تاج الدين: لاشك أنه تفرد بالطعن في بيوت العلويين فأما هذا المقدار فانه يكتب في مشجرتة التي سماها «ديوان النسب» من سمع به ولم يتحققه بعد إلا أنه تحقق فيه شيئاً، (ولا يخفى) أن هذا اعتذار من النقيب عنه والله أعلم.

وكان للنسابة ابن اسمه أحمد درج وانقرض (علي بن الحسن الرضي النسابة) (١) وانقرض بانقرضه الشريف المرتضى علم الهدى بن أبي أحمد الموسوي.

وكتب الاستاذ الدكتور حسين محفوظ في ذيل ما كتبه في فهرست كتب السيد المرتضى:

إن للسيد بنتاً، وكانت فاضلة جليلة، تروي عن عمها السيد الرضي كتاب نهج البلاغة، ويروي عنها الشيخ عبد الرحيم البغدادي المعروف بابن الاخوة - على ما أورده القطب الراوندي في آخر شرحه على نهج البلاغة.

وذكر الدكتور عبدالرزاق محي الدين في كتابه «أدب المرتضى» (٢) أن للمرتضى بنتين غير هذه وقد توفيتا في حياته، ولأخيه الرضي مريثتان فيهما مذكورتان في ديوانه مطلع الأولة.

لالوم للدهر ولا عتايَا تغاب إنَّ الجلد من تغابِي

العلوي الحسني الديباجي الحلبي، عالم أديب نسابة، له كتاب معرفة الرجال ونهاية الطالب في نسب آل أبي طالب، وهو شيخ بن مهنا صاحب عمدة الطالب، ومن شعره لما وقف على بعض أنساب العلويين ورأى قبح أعمالهم فكتب:

يعزّز على أسلافكم يا بني العلاء إذا نال من أعراضكم شتم شاتم
بنوا لكم مجد الحياة فالكم أسأتم إلى تلك العظام الرّمائم
أرى ألف بيان لا يقوم بهادم فكيف بيان خلفه ألف هادم؟
توفي بالحلة سنة ٧٧٦ وحمل إلى مشهد أمير المؤمنين علي ودفن هناك . (الكنى والألقاب ٤٠٢/١-٤٠٣).

(١) في الأصل (علي المرتضى النسابة) وهو من خطأ الناسخين وغفلة المصححين.

(٢) أدب المرتضى ص ٧٩.

والثانية:

فلاتحسن رزء الصغائر هيناً فإن وجى الأخفاف ينضي الغواربا

تعقيب على عقب المرتضى:

جاء في كتاب « أدب المرتضى » (١): أنجب المرتضى ولداً كناه «أبا محمد» وكان حريصاً على تربيته تربية عالية ولكنه فيما ظهر لي (كذا يقول مؤلف الكتاب) لم يكن على شيء من العلم لأنه لم يذكر في تراجم أعلام الإمامية، وقد ذكره ابن خلكان بين المتوفين في حوادث ٤٤٣ وأسماء أبا عبدالله الحسين، تزوج أبو محمد هذا في حياة أبيه فأعقب ولداً وظل عقب المرتضى يطرد من ابنه هذا حتى وصل إلى أبي القاسم النسابة صاحب كتاب ديوان النسب.

ثم يقول مؤلف الكتاب:

قال صاحب عمدة الطالب: والعقب للمرتضى من ابنه أبي محمد... (انتهى قول صاحب أدب المرتضى).

أقول: راجعنا كتب الأنساب ومنها التي أشار إليها مؤلف الكتاب وزعم أنه نقل عنها -وهي كتاب «عمدة الطالب»- فلم نجد للمرتضى ولداً بهذه الكنية وإنما الذي ذكر صاحب العمدة هو أبو جعفر محمد وهذا نص قوله (في العمدة ص ١٩٢ من الطبعة الهندية وص ١٩٥ من الطبعة النجفية):

وأعقب المرتضى من ابنه أبي جعفر محمد [الذي] من ولده أبو القاسم النسابة [وهو] علي بن الحسن الرضي بن محمد بن علي بن «أبي جعفر محمد بن علي المرتضى». فن أين جاءنا المؤلف بهذه الكنية لهذا الابن؟

وأغلب الظن أنها جاءت مما ورد في الديوان من قوله: وقال: يرثي والده الشريف «أبي محمد فتاه» كما ألمع إلى ذلك مؤلف كتاب أدب المرتضى «ص ٧٢» من كتابه بقوله: ورثاؤه المتعدد لزوجته ام فتاه «أبي محمد» .. الخ.

وأنت ترى أن «الفتى» إذا اضيفت لا تطلق على الابن الصلي مطلقاً، فلا يقال لابن

فلان أو ولده فتاه، بل يقال ابنه أو ولده، وقد جاء ذلك بصريح القرآن وفقه اللغة. قال الثعالبي في فقه اللغة: ولد كل بشر ابن وابنة، ولا يخفى عليك ما جاء في القرآن الكريم من قوله تعالى: «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ»، «فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ»، «امْرَأَةُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا»، «وَقَالَ لِفَتْيَانِهِ»... «وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ»... فليس المقصود بفتاه أنه كان ابناً لموسى عليه السلام ولم يكن يوسف ابناً لامرأة العزيز على التحقيق، كما لم يكن فتياته أبناءه، ولا المراد بفتياتكم بناتكم قطعاً بدليل قوله سبحانه: «فَأَنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ» فالمراد من كل ذلك المملوك أو الخادم كما عليه إجماع المفسرين.

فلا يمكننا والحالة هذه أن نستنتج من قوله في الديوان: يرثي والده الشريف أبي محمد فتاه، لأنها زوجته هي المربية، ولا أن أبا محمد هو ابنها. ولعل لفظة «فتاه» جاءت مصحفة عن «فتاة» منصوبة على الحالية لا البدلية فكأنه يريد أن يقول وقدمات فتاة لم تبلغ من العمر أشدها. والذي يرجح لدينا هذا الرأي قول المرتضى نفسه في القصيدة المشار إليها التي يرثي بها والده الشريف أبي محمد:

بلغت أشدّي - لا بلغت - وجزته وعاجلتها من أن تجوز أشدها (١)
أما قوله وقد ذكره ابن خلكان... وأسماء أبا عبد الله الحسين. ثم يردف ذلك بقوله: تزوج أبو محمد هذا فأعقب... ومرة أخرى يسميه بالطاهر المرضي وذلك بناء على تلقيب المعري أبي العلاء له بالقصيدة التي يرثي بها أبا أحمد الموسوي - والد الشريفين - حيث يقول:

حلفنا نذى سبقا وصلّى الأطهر الـ مرضي فيا لثلاثة أحلاف
قل هذا الأطهر هو ابن للمرتضى - بالإضافة إلى ما يسنده لابن خلكان من أن اسمه «الحسين» وكنيته «أبو عبد الله» - فيصبح لابن المرتضى هذا ثلاث كنى واسمان ولقب، وهي أبو محمد وأبو عبد الله واسمه الحسين (على ما ذكره مؤلف أدب

(١) راجع القصيدة ص ٢٤٩ - القسم الأول من هذا الديوان. وقد ورد في «أدب المرتضى» قسم من هذه القصيدة ص ٧٢.

المرتضى) وأبو جعفر واسمه محمد (على ما ذكره صاحب العمدة وهو العمدة). والأظهر المرضي على ما لقبه به أبو العلاء المعري واختاره (مؤلف أدب المرتضى).
فهل ترى أكثر من هذا ما يدعو إلى الارتياح وعدم معرفة الصواب؟
فنحن وإن كنا لا نمنع - عقلاً - أن يكون لشخص واحد عدة أسماء وكنى وألقاب ولكن لا نجوز ذلك بالنسبة لابن المرتضى المعروف بكنته واسمه في «عمدة الطالب» وهو «أبو جعفر محمد» وما عدا ذلك مجرد احتمالات ضعيفة واستنتاجات مبهمة ليست من التحقيق أو الحقيقة في شيء.

أما قوله ص ٧٩ (١) «وأنجب (يعني المرتضى) من البنات زينب وخديجة» مسنداً ذلك إلى روضات الجنات، فقول في غاية الغرابة - إذ اللاتي ذكرهن صاحب الروضات هن أخوات المرتضى لابناته - ألا تفقه قوله: فولد أبو أحمد (يعني والد الشريفين) زينب، وعلياً (يعني المرتضى) ومحمداً (يعني الرضي) وخديجة، أربعة أولاد، فأما علي؛ فهو الشريف الأجل... (٢).

(١) «أدب المرتضى» للدكتور عبدالرزاق محي الدين مطبعة المعارف ببغداد سنة ١٩٥٧.
(٢) راجع روضات الجنات للخونساري ص ٣٨٦ هذا مع العلم أن مؤلف كتاب أدب المرتضى يزعم في ص ٢ من مقدمة كتابه أنه قد عرض الكتاب قبل نشره على جماعة من أعلام الفقه والحديث وأصول العقائد ممن لهم صلة بعمل المرتضى فأبدوا ملاحظات قيمة أثبتت في نهايته كما وردت بأقلامهم.

أقول: قد سبرنا الكتاب وراجعنا نهايته فلم نجد لتلك الملاحظات أثراً، ولو عرض الكتاب عليهم حقاً لما وقع المؤلف في كثير من الزالقات والأخطاء التي أشرنا إلى جزء يسير منها في هذه المقدمة ولمافات أولئك الأعلام الخلط بين علم الرجال وعلم نقد الحديث الذي جعله المؤلف مرادفاً له (راجع ص ٣٥ أدب المرتضى) حتى نسب إلى ابن بابويه القمي أنه ألف أربعمئة كتاب في علم الحديث كما جاء في (ص ٣٤ أدب المرتضى) في حين نعلم أن علم نقد الحديث هو مرادف للعلم المعروف باصطلاح أهل الحديث بعلم «الدراية» وعرفوه بالعلم الذي يبحث فيه عن سند الحديث (من حيث انقسامه إلى المتواتر والآحاد والمستفيض وغيرها) وعن متنه (من حيث التعلل أو التصحيف أو الظهور أو الصراحة وغيرها) وكيفية تحمله (من السماع والقراءة والإجازة وغيرها) وآداب نقله. فعلم الرجال جزء من علم نقد الحديث حتى أنهم فرقوا علم الرجال نفسه، وهو الموضوع لتشخيص الرواة ذاتاً ووصفاً عن موضوع

تحقيق الكتاب

قابلنا نسختنا المطبوعة هذه على نسختين خطيتين هما:

١- نسخة مكتبة الامام الرضا عليه السلام بالمشهد المقدس (كتابخانه آستانه قدس رضوي)، وهي برقم (٣٢٤٤).

كتب هذه النسخة علي بن كمال الدين علي الاسترابادي، وأتم كتابتها في يوم السبت ٢٥ جمادى الاولى سنة ٨٩٢، وهي منقولة من نسخة كتبها محمد بن علي بن هارون بن محمد الو [...]، وأتمها في يوم الخميس ٢١ شهر رجب سنة ٥٠٥.

النسخة بشكل عام نظيفة سريعة الخط، يكثر فيها التصحيقات والتحريفات المغيرة للمعنى أحياناً، وفي كثير من ألفاظها ابهام يحتاج الى امعان النظر ودقة في القراءة، وأوراقها الاولى ذهبت منها كلمات بسبب الخرم فيها وعدم العناية اللازمة عند التجليد.

نرمز الى هذه النسخة بحرف (م).

٢- نسخة مكتبة مدرسة الآخوند بهمدان (كتابخانه غرب- مدرسه آخوند)، وهي برقم (٤٦٣٥).

نسخة مخرومة الأول والآخر، نعتقد أنها كتبت في القرن الحادي عشر الهجري، وبالرغم من جمال خطها ووضوحه كثيرة الحذف والسقط، وكأن الناسخ كان شديد العجلة فكان يسقط في القراءة الجمل بل الأسطر.

نرمز الى هذه النسخة بحرف (هـ).

علم تاريخهم الذي يبحث عن أفعال الأشخاص ومولدهم وماتهم دون النظر إلى جهة الرواية. فتأمل (راجع وجيزة البهائي وشرحها للسيد محمد علي المرعشي وغيرها من مقدمات هذا العلم) والله المستعان.

نكاد نعتقد أن النسختين المذكورتين كتبنا من أصل واحد أو ترجعان الى أصل واحد، فانهما تشتركان في كثير من الأخطاء والتصحيقات والابهام في بعض الكلمات، بالإضافة الى الأخطاء الحادثة نتيجة عدم معرفة الناسخين بما في الكتاب من الوجهة العلمية.

ونحن بعد مقابلة الكتاب بالنسختين وما تيسر من الدقة في عباراته، قومنا كثيراً من ألفاظه وجمله مع الاشارة في التعاليق الى ما في الأصول من التشويه والتصحيح، وبقيت ألفاظ لم نهتد الى صحيحها مع اليقين بأنها أخطاء، فألفتنا نظر القارئ الكريم اليها بلفظة «كذا» عسى أن يهتدي الى ما هو الصحيح وينبها على ذلك .

ونظراً الى عجمة الكاتبين وعدم معرفتهما بالاسلوب العربي، فقد خلطوا خلطاً شديداً بين ضميري التذكير والتأنيث «ي - ت»، فكتبوا ألفاظاً جمة مذكراً ومن حقها التأنيث أو مؤنثاً ومن حقها التذكير، فرأينا نقوم الألفاظ من هذه الجهة مع اهمال الاشارة اليها لئلا تكثر التعاليق المستغنية عنها على الكتاب.

كله من المسموح بالي مولا
 اوسى سحر الفقه والفرق
 ربحا ابراهيم

كلما نضجت حلودهم ذاقهم جلودهم
 دعى الكلبى عن الحسب قال بلغنا ان حلودهم
 تنضج كل يوم سبعين الف مرة في البحر
 في يوم القيامة



كتاب

ذخيرة العالم وبصيرة المعلم وهو من تتم كتاب المختص
 في اصول الدين من علم والسيد كاجل
 سراج فضل العلم نوره العطاء والنقيا
 سيد المرتضى علم الهدى ذو الجدين
 ابي القاسم علي بن الحسين المولى
 رحمه الله عنه
 يالهي
 دار

كتاب الذخيرة ذكر انتصار
 بعون الله المتكبر الجبار
 في ثلث سنين بل انتصار
 فاعثبه واما اول الانتصار
 ربا غفره ارحم الغفار
 محمد واهله الاخيار
 هجتي

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وعلى الله تعالى سبل النجاة
محمد وآله الطاهرين وسلم اللهم
 ما دل على انما يتعمل على سبيل المباشرة من وجوبه منقوع ذلك بحسب ما علمنا واحوالنا
 ثابت في المتولد فيجب ان يدل فيها ودليل المدح والذم الذي يتناه ايضا في المباشرة فام
 في المتولد ما في الظلم والكذب مع ما حصل في استحقاق الذم لا يكون الا للمتولد ولا احسان
 الذي يستحق الشكر لا فعله لا مولده يستبعد للافعال المتولدة منا بطريق النجدة
 باقى المباشرة منها ان يقع بحسب قدرنا وهذا الدليل لا يقع اعمالنا ابتداء في المباشرة لا منبئ
 على ما لم يقدم العلم به في المتولد انما يتناه على ما قدم العلم به ومنبئ ان لا فاعل
 المتولد يقع بحسب السبب وهذا تحصيل الحركة فتابع الذم ولا اعتبار بالصورة عن التوضيح
 فلو لم يكن من فعلنا لما وقع بحسب اسبابنا كفعل الغير ولا يعترض علينا ما ذكرناه
 ان في كمالنا المتولدة ما لا يقع بحسب القدر والسبب كالالم لان وجهه فعل المدلول به
 ارتفاع الدليل ليس ينقض انما ينقض وجه الدليل مع ارتفاع المدلول ومنبئها
 اذا جاز انما يشاء اجزاء فلا بد من وجه التاليف فلا وجه لوجوب وجهه لو لم يكن مثله
 عن المجامعة لانه لو كان من فعله تعالى او فعلنا ابتداء الجواز انما يتعمل ومنها
 ان العمد بالكيان الحادثة على الجسم السخيف والرفيق لا بد ان يقطع وهو قسمة
 يؤله ان كان حيا فلو لم يكن القطع متولدا ولا لم الجواز ان لا يقع على ما تقدم ذكره
 يقطعوا على قولنا في المتولد بان من شأن القادر في المتولد انما يتعمل
 في المتولد من ذلك من شرط القادر ان يتدر على الفعل على ان لا يعجز
 كونه قادر الان في كمالنا لا نذكر كما ان فيها ما لا حد له وينتقص
 عليه وليس لهم ان يحتضروا بان التولد بالتولد
 الحجة الواحدة في المحل الواحد

بسم الله تعالى
 هذا كتاب في الكلام واصول الدين
 للسيد المرتضى والشيخ كاتبة السبح بالذخيرة
 وهو كتاب جليل مشهور
 ٣٦٣٥

لولا ان يكون متولدا عن المجاور لانه لو كان بمن فعله تعالى او فعلنا ابتداء
 لما كان لا فعله ومنها ان المقدم بالسكين الحادة على الجسم الخفيف
 والريق لا بد ان يقطعه ويفرقه ويؤلمه ان كان حيا فلوليكن القطع
 متولدا او لا له لما كان لا يقع على ما تقدم ذكره وليس لهم ان يعطوا
 على قولنا في التولد ان من شأن القادر في التولد ان يقدر على تركه و
 هذا لا يتم في المتولد وذلك من شرط القادر ان يقدر على ان لا
 يفعلها والترك شرط في كونه قادرا لان في الافعال ما لا تترك له كما ان
 فيها ما لا يستدله ويتحقق ما ذكره بالقدر تعالى لان اذ
 عليه وليس لهم ان يعرضوا بان العقل بالتولد ينقل
 القدرة الواحدة لا يفعل بها مبرمج
 الواحد لاجزاء واحدا اذا
 واحد من اجزاء
 بعدد

هذا المجلد في علم الكلام
 للسيد المرتضى
 بسم الله تعالى
 من عوارض الدهر لعل
 عبد الله بن بابويه
 اصفهاني



من كتب
 في
 هذا
 الكتاب
 من
 كتب
 في
 هذا
 الكتاب
 من
 كتب
 في
 هذا
 الكتاب

من كتب في هذا الكتاب

ان يعلم الناس ان ما يطلب به الله تعالى من عباده من عبادة الله تعالى
 وتوحيده تعالى ان يعرفه كل واحد من صفاته وصورته وتكلم
 به من شرط خسر الدعاء ايضا ان يعلم من سأل الله تعالى بالدعاء والطلب
 تلك بان لا يكون فيه وجه قبح ظاهر وما عارضه من وجه القبح مثل
 كونه مفسدة او عيبا في الشرط في ذاته ويطلب ما يطلبه في الشرط ان
 يكون مفسدة وان لم يظهر هذا الشرط في ذاته لم يجر ان يجر
 في نفسه ومن الشروط ان لا يكون عالما بان ما يطلبه لا يقع ولا يعجز
 بخلافه فيلزم الله تعالى الى احياء الموتى ليس بهم او قتل عقاب الكفار
 وعند الله على ان ذلك يقع عقلا وعند الناس انه يقع بالشرع حتى
 كان مفسدة وليس يقبح في العقل وقد عجزنا ان ندع وقال ان
 يفعل ما تعلم انه يفعله لا محالة وانما جرح ذلك على سبيل التعليل
 ولان فيه مصلحة ولطفنا ولهذا جرحنا الاستغفار للمؤمنين والعكس
 على الانبياء والمرسلين والمنكحة المفسدين ولا شبهة في ان ذلك عند
 العلماء لا يستلزم اجابة له وينقسم ما قلنا وله الدعاء الى تدين احداهما
 فتقدم العلم بان وجهه مقبول لا محالة نحو انا لله الذي خلقنا
 على النبي صلوات الله وسلامه عليه واله فالله في العبد
 والقرب لا طلب ما قلنا وله الدعاء وانضم الامر بالطلب وجبه
 وحصول مثله لا محالة وهو على ضربين احدهما ان يكون واجبا
 وان يميلنا وجبه مثل ان يكون لطفنا والتسليم فيقسم اليك



كتاب

ذخيرة العالم وبصيرة المَعْلَم وهو من تَمَّة كتاب الملخص
في أصول الدين من املاء السيد الاجل الافضل الاعلم
قدوة العلماء والفقهاء السيد المرتضى
علم الهدى ذي المجدين ابي القاسم
علي بن الحسين
رضي الله عنه
بالنبي
وآله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيد المرسلين، محمد وآله الطاهرين، وسلم تسليماً.

باب

(في أننا نفعل على سبيل التوليد)

ما دل على أننا نفعل على سبيل المباشرة من وجوب وقوع ذلك بحسب دواعينا وأحوالنا ثابت في المتولد، فيجب أن يدل فيهما. ودليل المدح والذم الذي بيناه أيضاً في المباشرة قائم في المتولد، فان الظلم والكذب - وهو الاصل في استحقاق الذم - لا يكونان إلا للمتولدين، والاحسان الذي يستحق به الشكر لا يفعله إلا المتولد.

و تستبد الافعال المتولدة منا بطرق لا يحده (١) باقي المباشرة:

منها: أنه يقع بحسب قُدرنا. وهذا الدليل لا يصح اعتماده ابتداءً في المباشرة، لانه مبني على ما لم يتقدم العلم به في المتولد، انما بيناه على ما تقدم العلم به.

ومنها: أن الافعال المتولدة تقع بحسب الاسباب، ولهذا تحصل الحركات منا بحسب الدفع والاعتماد، والصوت بحسب [...] (١) فلولم يكن من فعلنا لما وقع بحسب اسبابنا كفعل الغير.

ولا يُعْتَرَضَنَّ على ما ذكرنا أن في الافعال المتولدة ما لا يقع بحسب القدر والسبب كالألم. لان وجود فعل المدلول مع ارتفاع الدليل ليس ينقض، وانما النقص وجود الدليل مع ارتفاع المدلول.

ومنها: اذا جاورنا بين أجزاء فلا بد من وجود التأليف، فلا وجه لوجوب وجوده (٢) لولم يكن متولداً عن المجاورة، لأنه لو كان من فعله تعالى أو فعلنا ابتداءً لجاز أن لا نفعله.

ومنها: أن المعتمد بالسكين الحادة على الجسم السحيف (٣) والرقيق لابد أن يقطعه ويفرقه ويؤله، إن كان حياً، فلولم يكن القطع متولداً أو الألم لجاز أن لا يقع، على ما تقدم ذكره.

وليس لهم أن يطعنوا على قولنا في التولد: بأن من شأن القادر في التولد أن (٤) [يقدر على تركه وهذا] لا يتم في المتولد، وذلك [لان] (٥) من شرط القادر أن يقدر [على الفعل] (٦) على أن لا يفعله، [والترك شرط في] كونه قادراً، لأن في الأفعال ما لا ترك له، كما أن فيها ما لا ضد له. وينتقض ما ذكره بالقدر (٧) تعالى، لأن [...] عليه.

(١) كلمة مخرومة في م لا نعرفها. (٢) من البسلة الى هنا من م.

(٣) كذا في النسختين، ولعل الصحيح «النحيف».

(٤) في الاوراق الاولى من النسختين خروم اكملنا بعضها من بعض وأشرنا اليها بالاقواس المعقوفة، وبقيت جل أو سطور كانت مخرومة في النسختين مؤثر اليها بالمعقوفات فيها نقاط.

(٥) الزيادة مناقضتها الكلام. (٦) الزيادة من م.

(٧) كذا في هـ، ولعل الصحيح «بالقادر تعالى».

وليس لهم، أن يعترضوا بأن القول بالتولد [...].

القدرة الواحدة، لا يفعل بها من [...] [من الجنس الواحد في المحل الواحد في الوقت] الواحد إلا جزءاً واحداً، إذا [قدّرنا وضع أحدنا بقدرة واحدة جزءاً] واحداً بين أجزاء [خمسة أو ستة، فلأنه لابد وأن يكون فيه من التأليف] بعدد [ما جاوره بين الأجزاء الخمسة أو الستة.

الجواب عن هذا كاعتراض أن المحال هاهنا، وإنما حلت لأجزاء من التأليف في هذا الجزء الواحد لا مبرر يرجع إلى حاجة جنس التأليف إلى المحلين، والا فالحال مختلف هاهنا، فاننا إنما منعنا من أن نفعل بالقدرة الواحدة على الشروط المذكورة أكثر من جزء واحد لئلا يؤدي إلى ما لا ينحصر ولا يتناهى ارتفاع جهة الحصر. وفي الموضع الذي عينوه جهة الحصر ثابتة مع التعدي.

فان قيل: كيف يكون متولداً من فعله ويتعلق به أحكامه بدفع وجوب وجوده عند السبب؟].

قلنا: كما يكون من فعله ويتعلق به أحكامه به، وإن وجب وجوده عند توفر دواعيه في الفعل المباشر.

و بعد، فقد كان يجوز لا يقع هذا المتولد، بأن لا يفعل سببه. على أن الوجوب على بعض الوجوه لا ينافي الفعلية، لأن فعل الملجأ واجب، ولم يخرج وجوبه مع الإلجاء، من أن يكون فعلاً له.

وهذه الجملة التي ذكرناها تسقط كل الخلاف في هذا الباب: ففي الناس من نفى أفعال الجوارح ولم يُثبِت لأحدنا فعلاً سوى الإرادة والفكر، وفيهم من نفى أن يكون فعلاً له. كل ما تعدى حيزه، وقال فيه: إنه حَدَثٌ لا مُحَدِّثٌ له، أو هو من فعل الله تعالى، أو وقع بطبع المحل.

ومما يبطل الطبع زائداً على ما تقدم [في خُلل كلامنا] أنه غير معقول،

على مائتين في غير موضع، ولأن الفعل يقتضي [مؤثرأله صفة المختار] فلا فرق [بين أن] نسند له إلى طبع، وليس له هذه الصفة [المراعاة وبين أن ينفي تألف بمحدث] على سبيل [الجملة]، لأن الخروج بين القولين [جميعاً عماداً عليه الدليل سواء].
و أيضاً فالقول [بالطبع يقتضي أن لا يصح] تحرك الجسم إلى الجهات المختلفة، لأن الطبع لا يوجب إلا [أمرأ واحداً] [...].

[فصل] (١)

[في أنه تعالى يفعل على سبيل التوليد]
[مادل على أن أحدنا يفعل متولداً] [...] [أفعاله بحسب الاسباب ومقاديرها واثبات الدليل على أن] [...] [فان المجاورة والاعتماد وغيرهما]
[...] [لا يؤثر اختلاف] [...] [من فعلنا] كذلك
وأيضاً كان يجب على هذا المذهب أن يجوز حصول [المجاورة بين الجوهريين، ولا يوجد] التأليف، لأنه لولا التوليد الذي نذكره لم يكن هاهنا سبب يقتضي وجوده لا محالة.

[وليس على] المخالف في هذه المسألة أن يعتذر في وجوب وجود التأليف مع المجاورة: بأن [المحل لا يخلو] مما يحتمله لأن هذا المذهب غير صحيح، وقد بينا في غير موضعه (٢) صجة خلو المحل مما يحتمله.
ثم [إن هذه] العلة تنفي أن يكون التأليف متولداً من فعلنا أيضاً، إذا اعتذرنا في التوليد من فعلنا بها.

ولاً له أن يقول: كيف تولد المجاورة من فعله [التأليف] (٣)، ومن شأن السبب جواز وجوده مع فقد المسبب لينفصل بذلك من الموجب الحقيقي. وذلك

(١) لفظ «فصل» زيادة منا يقتضيها سياق الكلام.

(٢) كذا في النسختين، ولعل الصحيح «في غير موضع».

(٣) الزيادة من م.

أن الكون على سبيل المجاورة قد يوجد بعينه في الجزء منفرداً، ولا يجب التأليف، وهذا القدر كافٍ من انفصاله من العلل الموجبة، وأنها جاز في بعض المواضع وجود مع ارتفاع السبب فيما له ضدّ، كالعلم والتأليف لأضدّه. على أن هذه العلة ترجع إلى أبي علي في إثباته المجاورة من فعلنا، مولدة للتأليف.

فأما [تعلقه] بأنه تعالى لو فعل بالسبب لكان محتاجاً إليه، ولا ينقض بذلك كونه قادراً لنفسه، فليس بصحيح، [لأنها محتاج] إليه الفعل في نفسه من حيث كان لا يصحّ وقوعه إلا معه، لا تُستد الحاجة فيه إلى الفاعل. [ألا نرى أنه تعالى] إذا فعل العرض المفتقر إلى المحل، لا تقول إنه محتاج [إلى المحل] في فعل [هذا العرض ...] محتاج إلى غيره في محله كحاجة [العلم إلى الحياة لا تقول ...]، وأنما [المحتاج في الفعل إلى غيره [مع] من تعذر عليه إيقاعه [وايقاع أمثاله، في العرض المقصود به، متى لم يفعل ذلك] الشيء الذي قلناه إنه محتاج إليه، وإن وقع من [قادر غيره على خلاف هذا الوجه، فالحاجة على هذا القول] لا يضيفها إلا بعد تصور الاستغناء [على بعض الوجوه. والقديم تعالى قادر على أن يفعل أفعال] هذا السبب القائمة مقامه في العرض [المقصود به من غير سبب، فلا يجب أن يكون محتاجاً إليه وإن] كتبنا محتاجين إلى الأسباب، ولهذا كان أحدنا في صعود [السطح محتاجاً إلى السّلم، بحيث لا يتم صعود السطح إلا به أو بمثله]، فلا يكون ولا يكون الطائر وإن [صعد السطح بالسّلم محتاجاً إليه لتمكنه من الصعود بغير سّلم].

فان قيل: لو كان تعالى يفعل متولداً لكان هبوط الحجر الثقيل من فعله، وقد علمنا أننا نمنع الحجر من النزول في بعض [الأوقات، فكان يجب أن يكون قد منعناه تعالى عن فعله.

قلنا: هو تعالى عالم بما يتولد عن فعل الحجر من الحركات، فلا يريد منها إلا ما يقع، وما يعلم أنه لا يقع بتسكين غيره للحجر لا يريده. فلا يجب أن

يكون ممنوعاً، لأنه لو لم يسكن الحجر منا من سكنه، لكان تعالى لا بد أن يفعل ما يمنع من هبوطه، وإنما يجب أن يكون ممنوعاً لو أراد فعلاً من الأفعال، منع أحدنا منه. ألا ترى أن الضعيف أو الطفل إذا قبض على يد قوي فسكنها، والقوي لا يريد تحريكها، لا يوصف بأنه مانع له من الحركة. ولا يعتبر باطلاق العبارة في هذا الباب.

وقولهم: منعنا الحجر من النزول، والبرّد من الوصول إلى الأرض، لأن ذلك مجاز ومستعار. وهذا السؤال ينقلب إلى أبي علي وإن لم يقل بالتوليد، لأنه يذهب إلى أن حركة الحجر من فعله تعالى ابتداءً، فيجب أن يكون مانعاً له. فان قيل: لو فعل تعالى على سبيل التوليد، لوجب أن يكون مُدْخِلاً نفسه في الفعل بفعل سببه، وهذا نقض في القادر.

قلنا: ليس الأمر على ما ظننته، لأنه تعالى يقدر على أن يمنع من السبب، وإن وُجد السبب، فلم يُدخل نفسه في الفعل على كل حال، وإنما يتعذر علينا في بعض الأوقات أن نمنع من المسبب، مع وجود السبب. ثم هذا السؤال ينقلب إلى أبي علي، فلا فرج له فيه.

(فصل)

(في أن من فعل الفعل متولداً، هل يجوز أن يفعله بعينه مبتدئاً)

(وهل فصل بين القديم والمحدث في ذلك؟)

لا خلاف في أن ما يفعله أحدنا مسبباً، لا يجوز أن نبتدئه بعينه. وإنما الخلاف فيه تعالى، فان أباهاشم ذكر في بعض كتبه أن حاله في ذلك يخالف حالنا، وإن سوى في موضع بين الأمرين.

و الصحيح أنه لا يجوز ذلك من قديم ولا مُحَدَّث. والذي يدل على ذلك أنه يؤدي إلى وجود الفعل من وجهين: بالسبب، ومبتدئاً بالقدرة. وهذا يفسده ما

أفسد وجوده بقدرتين وقادرين، وهذا دليل مشترك في نفي ذلك مناومته تعالى. و أيضاً فقد ثبت أن الوجود لا يتزايد، فلو صح فيما يقع متولد ان يُبتدأ لصح ذلك فيه مع تقدم السبب، لأن تقدمه لا يغيّر تناول القدرة وحال القادر. وهذا يقتضي جواز وجوده من الوجهين.

و هذا غير صحيح، لأن [حاله وقد وجد] من الوجهين كحاله وقد وجد من أحدهما في جميع الاحكام، ويوجب أن لا يكون [للوجه الثاني تأثير، ومالاً] تأثير له في حكم معقول لا يصح اثباته.

و هذا الدليل أيضاً مشترك في أفعاله [تعالى وأفعالنا].

و أيضاً [من حق ما ابتدئ بالقدرة أن يصح فعله وإلا [يفعل، ومن حق المتولد أن يجب وجوده بوجود سببه، مع] ارتفاع الموانع [واجتماع هذين الحكيمين في فعل واحد يتنافى. وهذا أيضاً مشترك].

و مما يدل على ما ذكرناه وتختص [أفعالنا: أن من حق القدرة أن يفعل بها في كل وقت جزء من الحركة إذا كان المحل والوقت واحداً، ولا يخرجها من هذا الحكم أن يقع بها سبب حركة، فلو جاز أن نبتدئ بما فعلنا سببه، لجاز أن نفعله ونفعل الحركة الاخرى التي قلنا: إن القدرة متعلقة بها في هذه الحال، مع فعل سبب الحركة [الاخرى]، وانما قلنا ذلك لأن الجمع بين هاتين الحركتين لا يتنافى ولا يتضاد، والقدرة متعلقة بهما، وهذا يؤدي إلى عدم انحصار مقدوره القدرة من الجنس الواحد في المحل الواحد والوقت الواحد.

و لا يرجع ذلك علينا، لأننا لا نقول إن القدرة تتعلق مع تلك الشرائط بأكثر من جزء واحد، وقد بينا أن ذلك لازم لهم، لا ثباتهم تعلقها بكل واحدة (١) من الحركتين.

باب

(الكلام في الاستطاعة وأحكامها وما يتعلق بها)

(فصل)

(في اثبات القدرة وإشارة الى مهم أحكامها)

قد بينّا فيما تقدم الطريق إلى اثبات حال القادر منا، وهو صحة الفعل، وبينّا أن هذه الحالة راجعة إلى الجملة لا إلى الأجزاء، وما دللنا به على اثبات الأكوان، يدل على اثبات القدرة، فالطريقة واحدة. ويزيد عليها أنه لو كان بعض الأجسام قادراً لنفسه، لوجب أن تكون الأجسام كلها قادرة، لأن الجواهر متماثلة فيما اختص به بعضها من صفات النفس، [يجب أن] يرجع إلى جميعها [وإلا أدى ذلك] إلى كونها متفقة مختلفة.

و كان يجب أيضاً أن يكون مقدورها واحداً، كما أن [القدرة لو كانت متماثلة] لوجب أن يكون مقدورها واحداً.

و أيضاً كان يجب [أن يرجع كونها قادرة، لو كان للنفس إلى كل جزء، لأن] الصفات الذاتية تختص كلّ ذاتٍ [بها] (١)، ولا يقف أحكامها [على الجمل].

و أيضاً فكان يجب أن يكون مقدورها [غير متناه من كل وجه، كمقدورات القديم تعالى].

[و أيضاً فكان يجب استحالة الخروج عن هذه] الصفة، لأن الصفات النفسية (١) لا تخرج الذوات [عنها].

فأما الذي يبطل كون الأجسام قادرة [لا] للنفس ولا للعلة - سواء اضيف ذلك إلى [الفاعل أو لم يُضف] - إنه كان يجب أن لا يتناهى مقدوراتها، لأنه [لاوجه يقتضي التخصيص والتناهي، ولأنه كان يجب [أيضاً أن يصح من القادر منا الاختراع في المحال كلها]، لأنه لاوجه يوجب وقوف مانبثته من الفعل [على أبعاضنا].

و أيضاً فالتزايد في كون أحدنا قادراً معلوم، وصحة التزايد في الصحة توجب أنها عن علة، ويبطل ماخرج عنها من الوجوه كلها:

فأما ما يدل على وجوب وجود ما نكون قادرين ما تقدم من أن المعدوم لا يتعلق بغيره، ولأنه كان يجب كون أحدنا قادراً فيما لم يزل.

فأما ما يدل على حلوله في بعض القادر، فهو أن القدرة لابتدأ فيها من اختصاص لمن يوجب له الحال، ولا فرق بين عدمها وبين وجودها، غير مختصة، ولا اختصاص للقادر بها يعقل إلا بأن يحل في بعضه.

و أيضاً فإن واحدنا قد يخفف عليه حمل الجسم الذي يشغل حمله باحدى يديه اذا حمله بكلتا يديه، بل ربما تعذر أن يحمله باحدى اليدين وتأتى منه باليدين. ولا وجه لذلك إلا ما نقوله من وجوب حلول القدرة في المحل الذي يُبتدأ فيه الفعل، لأنه وإن كان قادراً بجميع قُدر جسمه، فمن حيث لم يكن جميع قُدره في يده، لم يفعل به ما على حد مايفعل مع الاستعانة بغيرها.

فأما الذي يدل على أن القدرة غير الصحة، فهو أن المرجع بالصحة إلى معانٍ تختص بالمحل، كالتأليف ووجود مقادير من الرطوبات واليبوسات،

واعتدال المزاج، وإن لم يُعَنَّ به بعض ما ذكرناه لم يكن معقولاً. وقد بينا فيما تقدم أن ما يرجع حكمه إلى المحل لا يجوز أن يوجب حالاً ترجع إلى الجملة، وكون القادر قادراً من صفات الجملة لا المحل. وليس يجوز أن يكون ما يوجب حكماً للمحل، يوجب حكماً للجملة، مع إيجابه الحكم للمحل، لأنه كان يجب استحالة وجوده إلا مع الإيجاب، لأن معلول العلة لا ينفصل من العلة، وقد علمنا جواز وجود كل ما يشار إليه، بأنه صحة من تأليف وغيره في الجماد، وفيما ليس بجي.

و أيضاً كان يجب في هذا المعنى الموجب صفة للجملة، والمحل أن يكون في نفسه على صفتين مختلفتين للنفس. وهذا مستحيل في الذوات المحدثّة، لأمر يخصّها.

و ليس لهم أن يقولوا: لولا أن القدرة هي الصحة، لجاز أن يكون صحيحاً سليماً، ليس بقادر.

لأننا نجوز ذلك ولا نمنع منه، وأنما يخالف أبو علي فيه، لاعتقاده أن المحل إذا احتمل ضدين لم يجوز أن يخلو من أحدهما.

فصل

(في أن القدرة لا بدّ من أن يكون لها مقدور)

(أو أنها تتعلق على سبيل الحدوث وليست بموجبة)

لو وجدت القدرة غير متعلّقة بمقدور يصحّ أن يفعل بها لنقض ذلك، حقيقة القادر، لأنّ القادر أنما ينفصل من غيره بصحة الفعل منه على بعض الوجوه. والمنوع لا يلزم على هذا، لأن الفعل يصحّ منه متى ارتفع المنع، ولا يجري مجرى العاجز ومن ليس بقادر، وليس كذلك، لم تكن القدرة متعلّقة، لأن الفعل كان يصحّ بها مع ارتفاع كل منع، وعلى كل وجه.

وبمثل هذا الجواب نجيب عن كونه تعالى قادراً فيما لم يزل، وإن كان وجود الفعل في تلك الأحوال لا يصح، لأنه إنما تعذر لأمر يرجع إلى الفعل لا إلى القادر، والقدرة وإن تعلقت (١) عندنا بالضدين فهي متعلقة، بأن يوجد كل واحد بدلاً من صاحبه، فلم تتعلق إلا بما يصح وجوده. وكذلك القدرة تتعلق بما يصح في العاشر، وإن كان لا يصح وقوعه في الثاني، لأن هذا المقدور المتعلق بالعاشر، وإن لم يصح من القادر قبل العاشر - لأمر يرجع إليه وإلى اختصاصه بالوقت - فهو يصح في وقتٍ من الأوقات وعلى وجه من الوجوه. وليس كذلك لو لم تكن القدرة متعلقة بمقدور.

على أن القدرة وإن كان لا يصح أن يفعل بها في الثاني ما يختص بالعاشر، فهي متعلقة في كل وقت بما يصح وقوعه في الثاني إذا ارتفع المنع. وأما الكلام في أن تعلق القدرة لا يكون إلا لوجه الحدوث - وقد مضى في هذا الكتاب مستقصى - حيث بينا أن القادر لا يقدر إلا على الحدوث. فأما الكلام في أن القدرة غير موجبة للفعل، فهو أنها لو كانت موجبة لم يخلُ من أن توجب إيجاب العلل أو إيجاب الأسباب. ولا يجوز أن تكون علة، لأن العلة ما أوجب لغيره حالاً، ولا تتعلق به إلا وهي موجودة وهو موجود. وهذا مستحيل في تعلق القدرة بالمقدور، لأنها لا تتعلق به إلا وهو معدوم، فإذا وجد بطل التعلق.

وأيضاً لو كانت علة في حدوث المقدور، لكان وجه حاجته إليها حدوثه، وهذا يوجب في القدرة أن تكون حادثة أيضاً عن علة أخرى توجبها، ويتصل ذلك بما لا نهاية له.

على أنه لا يجوز المنع من مقدور القدرة، ولا يجوز ذلك في معلول العلة.

(١) في هـ «تعلقه».

ومتى قيل إنها غلة وجُوزَّ المنع من موجبها، فقد صرح بأنها سبب.
و أما الذي يبطل أن يكون سبباً، فهو أنه كان يجب أن يكون مقدورها
فعلاً لله تعالى، لأنَّ المسبَّب من فعل فاعل السبب، وهذا قد بيناه في باب
الكلام في التولد.

إذا ثبت بما سنذكره [تعلق القدرة بالضدين لم يجز أيضاً أن تكون موجبة،
لأنه ليس أحدهما [بالوجود] أولى من الآخر، ولأنَّ المقدور متعلق باختيار
القادر ودواعيه، وبعد وجود السبب [يخرج] المسبَّب من اختيار القادر
والتعلق بدواعيه.

و أيضاً فإنَّ المنع من المسبَّب مع وجود السبب جائز، وهذا يُبطل غرض
القوم في القول بأنَّ القدرة موجبةٌ، وإخراجهم إلى القول بجواز خلوها من الفعل
وتقدّمها له.

ومتى قالوا: إنَّ الفعل لا يجوز وجوده إلا معها ولا يجوز وجودها إلا معه
وهي سبب فيه. لزمهم أن لا تكون القدرة بأن تولّد الفعل أولى من أن
يولّدها، لأنَّ السبب انما يتميز من المسبَّب بأن يصح على حال من الأحوال
وجوده مع المنع من السبب.

ولا يجوز أن يدعى حاجة القدرة في وجودها إلى المقدور، لأنه يؤدي إلى
جواز وجود المقدور مع عدم القدرة، لأنَّ وجود المحتاج اليه مع عدم المحتاج
جائز، ولأنَّه كان يجب صحة وجودها مع أمثال مقدورها، لأنَّ المحتاج لا يجوز
أن يحتاج إلى عين مخصوصة، بل يسدّ أمثاله من الجنس مسدّه، في جواز وجوده
معه، ولأنَّ احتياجه إلى غيره لا يصح وجوده مع ضده، وكان يجب استحالة
وجود نوع القدرة مع ضد الحركة، وقد علمنا جواز ذلك.

فصل

(في أن القدرة [تعلق] بالمتفق والمختلف والمتضاد من أجناس مقدورات العباد)
(و كيفية [تعلقها بذلك] ووجوهه)

قد علمنا أنه متى صحّ من أحدنا بعض أجناس مقدورات العباد، صحّ من [الجميع، و لهذا متى قدر على] أن يعتمد في جهة، فلا بدّ من أن يكون قادراً على أن يعتمد في غيرها، [ومتى قدر على جنس من الأصوات قدر] على سائرهما، ومتى قدر على الإرادة قدر على الاعتقادات والنظر [وما أشبه ذلك من أفعال القلوب]، ومتى صحّ أن يتحرك يمينه صحّ منه أن يتحرك يسره إذا زالت [الموانع. ولو لا أن القدرة تعلق] بذلك أجمع لم يجب هذا الحكم المعلوم ضرورة.

و ليس [لأحد أن يعلق ذلك بالعادة وأن] الله تعالى أجراها، بأن يفعل فينا القدر المتغايرة [المتعلقة بما ذكرناه، وذلك أن هذا] يوجب وجود مالا يتناهى من القدر فينا، لأن [الجهات التي يصح أن يتحرك إليها لا تتناهى، واستمرار هذا الحكم ووجوبه مساوٍ لحكم سائر الواجبات، فإسناده إلى العادة وحكمه حكم الواجب كإسناد جميع الواجبات إلى العادات.

على أن ما طريق العادة لا يمتنع اختلافه بالأزمان، وفي البلدان، وعلى بعض الوجوه. وقد علم العقلاء كذب من أخبرهم بعض البلاد، بأن فيها من يحمل الجسم الثقيل، ويتعذر عليه حمل الخفيف، ويتحرك يمينه كيف شاء، ويتعذر عليه مع ارتفاع الموانع الحركة يسره.

يتبيّن ذلك أنّ العلوم لما اختصت بجنس دون غيره، وضرب دون ماعده، لم يمتنع في العالمين الاختصاص بجنس أو ضرب من غير تعد، وكذلك القول في الإرادة، لأنها تجري مجرى العلوم في الاختصاص.

و الشهوة لما جرت مجرى القدرة في التعدي الى أمثال الجنس، لم يجوز أن يكون في الناس من يشتهي شيئاً ، ولا تتعلق شهوته بما مثاله، وبما هو على سائر صفاته.

و مما يدل على أن القدرة تتعلق بالضدين وبالمختلفين أيضاً وإن لم يكونا متضادين: أنا قد علمنا اتباع تصرفنا ادواعينا وقصودنا ووقوعها بحسبها، ولو كانت القدرة مختصة بالشيء دون خلافه وضده، لم يقف الأفعال على ادواعينا وقصودنا واختيارنا، بل كان يجب أن يكون ذلك تابعاً للقدرة وماهي متعلقة به، فكان لا يمتنع أن يدعو الداعي إلى الحركة في جهة ويريدها، فيقع منه الحركة في غيرها.

و أيضاً فلو تضادت قدرة الضدين، لتضاد كون أحدهما قادراً على الضدين، وكان يجب من ذلك استحالة وجود قدرتي الضدين في المحلين منا، لأن ما يضاد من الأحوال على الجملة، لا فرق في الاستحالة بين وجوده في محل واحد منها وبين وجوده في المحلين، كالعلم والجهل. وكان يجب أيضاً لو تضاد كون أحدهما قادراً على الضدين أن يتضاد كون القديم تعالى قادراً عليها، لأن كل صفتين تضادتا على بعض الموصوفين، فهي متضادة على جميعهم من غير اعتبار، باختلاف وجه الاستحقاق، وقد علمنا أنه تعالى يقدر على الضدين.

و اعلم أن القدرة يصح أن يفعل بها في كل محل مع ارتفاع المنع، ولا ينحصر متعلقها من هذا الوجه إلا بانحصار المحال. ولهذا يصح من كل قادر أن يفعل في كل محل مع ارتفاع المنع.

و القدرة أيضاً تتعلق بمقدورها في الأوقات متى بقيت، فان في بقائها شك، ولهذا يصح أن يفعل القادر بها الأفعال ما دامت باقية. فهي من هذا الوجه أيضاً لا يتناهى مقدورها، ويتعلق أيضاً من الأجناس المختلفة من

مقدور العباد بما لا نهاية له، وهذا يتبين في أفعال (١) القلوب كالاقتادات والارادات، فأما أفعال الجوارح فالقدرة تتعلق بكل مختلف يصح وجوده فيها ولا يكون ذلك إلا منحصراً، لأن الذي لا ينحصر من أفعال الجوارح وهو المتضاد والمتمائل، وقد تتعلق القدرة بالمتضاد، لكنها تتعلق به على البدل، ولا تتعلق من الجنس الواحد، إذا كان المحل واحداً، والوقت أيضاً واحداً، إلا بجزء واحد.

يدل على ذلك: أنها لو تعلقت بأكثر من واحد لم ينحصر متعلقها من هذا الوجه، بدلالة أنها لما تعلقت بالفعل في الأوقات والمحال، وبالمختلف لم ينحصر متعلقها من هذه (٢) الوجوه، ولأن كل متعلق بغيره مفصلاً متى تعدى في التعلق الواحد لم يتناه متعلقه، كالقدر (٣) والشهوة، ومتى انحصر متعلقه لم يتجاوز الواحد، كالعلوم والارادات.

ولا يجوز أن تكون مقدمة القدرة والجنس والوقت والمحل واحداً غير متناه، لأن ذلك [يقضي] (٤) على أن لا يتعذر على أحدنا حمل أعظم الجبال، ولا يتفاضل القادرون فيها، فيصح أن يحملوه وينقلوه. وكان أيضاً يجب أن يصح من أحدنا أن يمانع القديم القادر لنفسه.

وأيضاً يجب أن لا يخف على أحدنا حمل الجسم، إذا أعانه عليه غيره، واستعان بيديه معاً على حمله.

و يجب أيضاً أن لا يصح أن يكون أحدنا مضطراً إلى شيء من أفعال القلوب كالعلوم والارادات، ولا أفعال الجوارح.

و اعلم أن المتولد كالمباشر في الحكم الذي ذكرناه، وهوائه لا يصح أن

(٢) في النسختين «من هذا الوجه».

(٤) الزيادة من م.

(١) في هـ «في الافعال القلوب».

(٣) في هـ «كالقوة».

يفعل منه، والجنس واحد، والقدرة واحدة، والمحل واحد، والوقت واحد، إلا الجزء الواحد.

و كذلك قُدِّر القلوب تساوي في هذه القضية قُدِّر الجوارح، وكل حكم ذكرناه في هذا الفصل هو عام لجميع أجناس القُدِّر، وإن كانت مختلفة الأجناس، من حيث كان متعلقها مغايراً، فهي متفقة الأحكام في التعلق، ووجوهه، وشروطه، وعمومه، وخصوصه.

فصل

(في الدلالة على أن القدرة يجب أن تتقدم الفعل)

مما يدل على وجوب تقدمها: أن القدرة إنما يحتاج إليها لإخراج المقدور ونقله من العدم إلى الوجود، ونقل الموجود إلى الوجود محال، فيجب أن تتعلق بالمعدوم، وتخرج بوجوده من المتعلق به. ولا يلزم على ما ذكرناه الإرادة، لأنها لا يحتاج إليها النقل المراد من العدم إلى الوجود، وإنما هي جهة للفعل، ويؤثر في وقوعه على جهة دون غيره، فلهذا وجب أن يقارن المراد، وكذلك العلم الذي يؤثر في إحكام الفعل، كما قلناه في الإرادة.

ولا يلزم أيضاً السبب المقارن للمسبب، لأن السبب لا يخرج المسبب من العدم إلى الوجود، بل المخرج له على الحقيقة كون القادر قادراً، والسبب كالألة فيه والوصلة إليه.

فإن طعن فيما ذكرناه: من وجوب مقارنة [الإرادة] (١) لما يؤثر فيه من حيث كانت، كالجبهة بالنظر، وأنه جهة لوقوع [الاعتقاد علماً، وهو مع ذلك متقدم] غير مقارن.

فالجواب عنه: أن الإرادة انما وجبت [بمصاحبتها لما يؤثر فيه، ومصاحبتها لأول جزء منه اذا لم تكن المصاحبة للجميع كالخبر والأمر، لجواز وقوعه على وجوه مختلفة، فاذا اختص بأحدها، وجب أن يكون ذلك لأمر يقارن. وليس كذلك العلم الواقع عن نظر، لأن مع تقدم النظر لا يصح أن يقع الاعتقاد إلا علماً، ولا يصح أن يقع على وجه آخر بدلاً من كونه علماً، والحال واحدة، وجرى العلم في هذا الباب مجرى سائر المتولّدات في أنها لا يحتاج في وقوعها على وجه إلى مؤثر مصاحب، بل المؤثر فيها يكون مقارناً للمسبّب، لأن وجود السبب، المسبّب في حكم الوجود، ولهذا وجبت مصاحبة كون الفعل المحكم المبتدأ لما يؤثر فيه من العلم، ولم يجب ذلك في المتولّد وإن كان محكماً.

وقد قيل في هذا أيضاً: إنه غير ممتنع أن يقال: إن المؤثر في كون الاعتقاد الواقع عن النظر علماً هو كون الناظر في تلك الحال، التي يكون الاعتقاد فيها علماً عالماً بالدليل، على الوجه الذي يدل عليه، بشرط تقدم النظر. وليس يمتنع في بعض الأحكام، أن يكون لها شرط متقدم عليها، بدلالة أن فعل القبيح لا يستحق به الذم إلا بشرط تقدم كونه عالماً وعاقلاً، أو في حكم العالم بالقبيح.

وانما جعل المؤثر كونه عالماً بالدليل بالشرط الذي ذكرناه ولم يسند الى النظر المتقدم، لأن الناظر لو خرج من كونه عالماً بالدليل، لشبهة دخلت عليه، لم يقع ذلك الاعتقاد في الثاني علماً.

فان قيل: الفعل قد يحتاج الى امور كثيرة يقارن [وجوده] (١) كالحل والبيئة فيما يحتاج الى بيئة من علم وحياء وقدرة، والعلم يحتاج أيضاً الى الحياة في حال وجوده، فألا احتاج الفعل الى القدرة وكانت مصاحبة له؟

قلنا: المعتبر في هذا الباب بجهة الحاجة لا بنفس الحاجة، والفعل المفتقر الى محل لم يحتاج اليه ليحصل له الوجود، وانما احتاج في وجوده وعند وجوده، وكذلك ما يحتاج الى معان في المحل [انما احتاج] (١) اليها في وجوده، لا ليحدث بها ويوجد، ولهذا احتاج الى هذه الامور كلها في حال بقاءه واستمرار وجوده، كما احتاج اليها في ابتداء وجوده، والقدرة لم يحتاج اليها الفعل في وجوده ليتجدد له بها الوجود، ففارقت كل ما ذكره.

ولو جعل هذا الذي ذكرناه دليلاً في أصل المسألة لجاز أن يقال: لو احتاج الفعل في ابتداء وجوده الى القدرة، لاحتاج (٢) اليها مع البقاء واستمر له، قياساً على المحل والمعاني التي [احتاج اليها في المحل].

فان قيل: [أليس في الأفعال ما يحتاج إلى آلات تقترب منها، فألا جرت القدرة في ذلك مجرى الآلة؟]

قلنا: ليس نجد [من الآلات مصالحة للفعل الذي يحتاج اليه، إلا ما كان محلاً للفعل، أو في حكم المحل، كالسكين في القطع والجنح في الطير وما جرى مجراها، والنار في الاحراق انما وجبت فيها المقارنة، لأنها تنفذ في الجسم المحترق، فلا بد من وجودها في تلك [الحال] (٣)، ولهذا لما كانت القوس آلة في الاصابة ولم تكن محلاً لها وجب تقديمها، وجاز أن يقع الاصابة مع خروجها عن صفتها. والقدرة على ما بيناه تخالف هذا كله، لأن جهة الحاجة اليها تقتضي التقدم دون المقارنة، وهذه الجملة جوازنا وقوع الفعل بقدرة معدومة وإن لم يجز مثل ذلك في الجارحة المعدومة.

دليل آخر:

ومما يدل أيضاً على ذلك: أنا وجدنا المقدور متى بقي خرج من كونه

مقدوراً، وإنما خرج في حال بقائه من تعلق القدرة لوجوده، والوجود حاصل له في حال الحدوث، فيجب خروجها بالحدوث من تعلق القدرة. وعلى هذا الدليل أسئلة.

منها أن يقال: لم زعمتم أن الباقي يخرج من المقدور؟
الجواب عن ذلك: أنا قد علمنا أن الجسم لا يكون في حال بقائه مقدوراً لله تعالى كما كان في عدمه، لأنه لو لم يكن كذلك لكان الله تعالى في وقت مجدداً لفعله، وكان يجب يصح أن يفعل وهو ببغداد (١) في الوقت الثاني بالصين، وقد علمنا استحالة ذلك.

ومنها أن يقال: إن مقدور القدر لا يبقى، ودليلكم مبني على البقاء.
والجواب عن ذلك: أن من قال من الشيوخ ببقاء بعض مقدرات القدر، نخب عن ذلك بأن مبني الدلالة على بقاء ما يقول ببقائه، منها من يقطع على أنها لا تبقى أو يشك في ذلك يمكن أن يجيب عن السؤال بأن نقول: لو قدرنا فيها البقاء لاستغنيت عن القدر، وإنما استغنيت لوجودها، والتقدير في هذا الموضع كافٍ. على أنا قد بينا أن الجسم الباقي يخرج من المقدور لأجل وجوده، فيجوز أن يجعل أصلاً في كل موجود، وإن لم يجز عليه البقاء.

ومنها أن يقال: عندكم أن الاعتماد سفلأ يحتاج في استمرار وجوده الى وجود الرطوبة، فلا يحتاج في وجوده اليها، فألأجرت القدرة مجرى ذلك؟
الجواب: أنا لا نقول إن الاعتماد سفلأ يحتاج في استمرار وجوده الى الرطوبة، والذي نقوله: إن الاعتماد اذا وجد وجب عدمه في الثاني، إلا أن يمنع مانع من عدمه، واذا لم يعدم استمر وجوده، وكان باقياً.

ومنها أن يقال: اذا كان الفعل لا يجوز أن يكون حسناً ولا قبيحاً في حال

بقائه، وكان كذلك في حال حدوثه وإن كان صفة الوجود واحدة، فلم لا يجوز مثل ذلك في القدرة؟

و الجواب: أن المؤثر في حسن الفعل أو قبحه وجوه يحدث عليها لا تجدد له في حال البقاء، فلهذا اختص الحسن والقبح بحال الحدوث.

وبمثل هذا نجيب اذا سئلنا عن الإرادة وانها مؤثرة في الفعل في حال حدوثه، ولا مؤثر في حال البقاء. لأن الوجه الذي يؤثر فيه الإرادة والعلم يختص بحال الحدوث دون حال البقاء، وقد مضى هذا من كلامنا في الدليل الأول.

و في الجملة ليس ننكر أن يكون بين الباقي والحادث فرق، وأن يكون بعض الأحكام يتعلق باحدى الحالتين دون الاخرى بعد أن يكون ذلك الحكم معقولاً، وجهته أيضاً معقولة بحسب مايدل عليه الدليل من ذلك. والقدرة بخلاف ذلك كله، لأن جهة الحاجة اليها هي نقل الفعل من العدم الى الوجود، فوجوده يجب أن يستغنى عنها ويتساوى في ذلك الموجود الحادث والباقي.

و بتأمل كلامنا يسقط طعنهم بأن الفعل يتعلق بالفاعل حال الحدوث، ولا يتعلق قادراً للحال التي وجد فيها بلا فصل لماحدث، وهذا حكم لا يوجد للباقي. [وربما فسرنا بأن] أحوال الفاعل من كونه [عالماً] في حال البقاء، لأننا نشبت الفعل محتاجاً الى فاعله في حال حدوث ولا بقاء، بل نقول: إنه بالدخول في الوجود قد استغنى عنه.

و لقول من يقول: إنه متعلق به في حال حدوثه، معنى لا ينافي ما ذكرناه لأن تفسيره، أنه لولا تقدم كونه عالماً ومريداً قد يؤثر في الوجود التي يحدث عليها الفعل.

وقيل: هذا لا يكون في حال البقاء.

و يسقط أيضاً طعنهم بأن الكون يمنع في حال الحدوث دون البقاء. لأننا قد بينا أننا لاننكر الفرق بين الحالين اذا كانت مفهومة، وجهاتها صحيحة.

وقد قيل: إن المنع في الكون انما اختص حال الحدوث، لأن المنع انما يتعلق بالفاعل والكون الحادث يتعلق بالفاعل على التفسير الذي بيناه، والباقي لا يتم ذلك فيه.

دليل آخر:

ومما يدل على تقدم القدرة: أن تناول كون القادر قادراً للمقدور لا يختلف في نفسه باختلاف القادرين، وأن بعضهم يقدر بنفسه، وبعض يقدر بقدره، كما [لم يختلف] العالمون والمدركون في هذا الحكم، وإن اختلفت جهات استحقاقهم لهذه [الصفات].

و اذا تقرر هذه الجملة، فلو كان أحداً لا يقدر إلا على موجود لوجب في القديم تعالى مثل ذلك، ولما علمنا تقدم كونه قادراً لكونه وجب فينا مثل ذلك لوجوب المطابقة التي ذكرناها بين القادرين والعالمين والمدركين، في كيفية التعلق.

وما يطعنون به في هذا الدليل من أنه تعالى يقدر على أجناس لا يُقدر، ويقدر على ما لا نهاية له من الجنس الواحد، في الوقت الواحد، والمحل واحد وإن كنا لا نقدر على ذلك. لأن هذا كله خارج عما اعتبرنا ولم يرجع الاختلاف فيه إلى كيفية التعلق وحقيقة التناول، بل إلى أمور خارجة عن ذلك، والقديم تعالى وإن اختص بأجناس لا يُقدر عليها، وقدر على الاختراع الذي لا يصح منا وعلى ما لا يتناهى على الشروط المذكورة، ولم نقدر على ذلك، فكيفية كونه قادراً على ذلك أجمع لا يخالف كيفية كوننا قادرين، وهي

جهة الاحداث والايجاد، ولها أوجبنا (١) التساوي في هذه الجهة دون غيرها.

دليل آخر:

و مما يدل على تقدم القدرة ما دّللنا به على تعلق القدرة بالضدين، فلو
وجب كونها مع مقدورها لوجب اجتماع الضدين.

وأقوى ما طُعن به على هذه الطريقة أن يقال: هي قدرة على الضدين،
إلا أنها مؤثر في أحدهما للوجود بمقارنته ومصاحبته، ومتى لم يقارنه ولم يصاحبه
لم يصح تأثيرها فيه، ويصح أن تتقدم عارية من الضدين، غير موجودة مع
واحد منهما. غير أنها اذا أثرت في بعض مقدوراتها وخرج بها من عدم الى
وجود، أثرت فيه بمصاحبته.

وهذا السؤال على الترتيب الذي رتبناه، لا يوجد جواب عنه في كتب
الشيوخ المسطورة كلّها على التعيين، لأنهم لما تكلموا في هذا الموضع (٢)
تشاغلو بالردّ على المذهب المحكي عن ابن الراوندي أنها تكون قدرة على
الضدين، ولا بدّ من وجود أحدهما بوجودها، وأنها لا تُعرى من أحدهما.
وبسطوا الكلام في هذا الجنس الذي ليس بمشبهه، وتركوا موضع الاشتباه
الذي أشرنا اليه. وليس اذا لم يقل هذا الذي رتبناه ابن الراوندي ولا غيره،
وجب أن نعيّل عن افساده، والكلام كله مبنيّ عليه.

والذي يجب أن يقال في ابطال هذا السؤال: إن القدرة اذا كانت
متعلقة بالضدين ومؤثرة في أحدهما، متى أثرت بالمصاحبة له لم يخل في هذا
الحال التي وجد بها مقدورها من أن يخرج من التعلق بالضد الآخر والأضداد
الباقية، أو يكون التعلق باقياً. فان خرجت من التعلق بالأضداد، وجب أن

(٢) في هـ «المواضع».

(١) في النسختين «أوجبنا».

تخرج من التعلق بهذا المقدور في هذه الحال، لأن دخولها في التعلق بالبعض خروج من التعلق بالجميع، لأنها اذا عدت خرجت من كل التعلق، ولو خرجت من التعلق بالكل لما أثرت في هذا المقدور للوجود، لأنها انما تؤثر فيه لثبوت تعلقها به.

فان قيل: إنها ما خرجت من التعلق بأضداد هذا المقدور في هذه الحال. قلنا: مع ثبوت التعلق لأبد من صحة الفعل على وجه من الوجوه، وقد علمنا أن هذا الفعل لا يصح أن يوجد في هذه الحال البتة، فكيف يكون التعلق ثابتاً وحكمه مرتفعاً.

و أيضاً: فان حقيقة تعلق القدرة بالمقدورات كلها، لأبد من أن تكون معقولة ومتفقة في كل ما يتعلق به. وليس يخلو من أن يكون معنى التعلق هو صحة التأثير أو وقوعه وثبوته، فان كان الاول فيجب أن لا يكون متعلقه والفعل موجود، لأن الموجود يخرج بالثبوت عن الصحة، وإن كان الثاني يجب أن تكون القدرة متعلقة بمقدوراتها قبل أن تؤثر فيها، ولا تجد عارضة من مقدوراتها (١) مع أنها متعلقة بها، لأن الثبوت هاهنا مرتفع. ومحال أن يقسم معنى التعلق فيكون فيما وجد له حقيقة وفيما لم يوجد له حقيقة اخرى، لأن ذلك نقض الأصول.

و الدليلان اللذان قدمناهما في صدر [هذا] (٢) الفصل على أن القدرة متقدمة، وبيّنا بها أن الوجود يختل تعلق القدرة ويبطل الحاجة اليها. يفسد هذا الطعن الذي حكيناه ورتبناه.

(١) في هـ «مقدوراتها».

(٢) الزيادة لبست في م.

فصل

(في الكلام على بقاء القدرة وبيان الصحيح منه)

ذهب البغداديون من المعتزلة الى أن القدرة لا تبقى فكذلك قولهم سائر الأعراض، وذهب أبوعلي وأبوهاشم وأصحابها إلى القطع على بقاء القدرة. والصحيح الشك في ذلك و التوقف عن القطع في القُدْر على بقاء أو عدم في الثاني، لفقد الدليل القاطع على أحد الأمرين، والشك فرض من لا دليل له. مع أن الشك لابد من التجويز لبقائها، والتجويز لكونها من الجنس الذي لا يبقى، وإنما يقع المنع من القطع على أحد الأمرين لفقد الدليل.

فأما البلخي ومن وافقه من البغداديين فعنى لهم (١) في أنها لا تبقى. على أن الباقي الذي يجوز أن يبقى ولا يبقى لا يبقى إلا ببقاء. والأعراض كلها لا يجوز عليها البقاء، لأن البقاء لا يجوز أن يحلها ولا يجوز لها صفة، وقد بينا في مواضع من كتبنا أن البقاء ليس بمعنى. وأبطلنا مذهب من قال بذلك وبيننا أن الصفة إنما تُسند الى معنى اذا تميزت وعُرفت، وليس للباقي بكونه باقياً صفة، وفائدة وصفه بذلك أن وجوده مستمر، فالتعليل باطل.

ولو كانت هاهنا صفة لم يحز اسنادها إلى معنى، لوجوب حصولها. ألا ترى متى استمر وجوده فلا بد من كونه باقياً، ومتى وُجد حالة واحدة لم يكن باقياً، والصفة إنما تُسند الى علة اذا كان جواز حصولها لجواز أن لا يحصل، والشروط كلها واحدة.

فأما أبوعلي وأبوهاشم من بعده فانها استدلاً على بقاء القدرة: بأن أحدنا يحسن أن يأمر غلامه بتناوله (٢) كوزاً بينه وبين الغلام مسافة، ويحسن أن يذم

(١) كذا في النسختين.

(٢) في هـ «بتناولته».

الغلام إذا لم يتناوله ذلك على أنه لم يتناوله، بعد أن يمضي من الزمان القدر الذي يتسع للمناولة وقطع المسافة لو تعاطاها، ولا يحسن أن يذمه على أن لم يفعل ما لا يقدر عليه. فيجب أن يكون مافيه -وهو في مكانه من القدرة- قدرة على المناولة، ولا يكون إلا بأن يجوز عليها البقاء، حتى إذا قطع المسافة التي بينه وبين الكوز تناول بقدرته الكوز، لأن القدرة لا يصح أن تكون قدرة على ما لا يصح وقوعه بها على وجه.

وهذا استدلال باطل غير مستمر، لأنّ من الممكن أن يقال: إن القدرة التي فيه وهو في مكانه قدرة على المناولة، وإن تعذرت عليه المناولة مع بُعد المسافة عدوله عن قطعها.

و الذي يدل على أنها قدرة على المناولة، أنها لو فعلت فيه في أقرب المحاذيات الى الكوز ليصح فيه تناوله بها.

و ليس لاحد أن يقول: فيجب إذا فعلت القدرة فيه، وهو بعيد من الكوز إلا أن يكون قدرة على تناوله، لأن التناول لا يصح بها على وجه من الوجوه، وإنما كان يصح بتقدير لم يقع. وذلك أنه غير ممتنع أن يكون قدرة على مناولة الكوز وإن فعلت فيه، وهو على بُعد ويعلم أنها مع البعد قدرة على المناولة بأنها لو فعلت فيه وهو قريب من الكوز لتناوله بها، فلولاً أنها قدرة عليه لم يصح ذلك.

وعند مخالفينا في هذه المسألة أن القدرة متعلقة بما يقع في الأوقات المستقبلية والأماكن البعيدة، وأن القدرة الموجودة في القادر في الوقت الاول قدرة على ما يقع في العاشر، ونحن نعلم أنه لا يصح منه أن يفعل بهذه القدرة في الثاني المقدور الذي يقع في العاشر وإن كانت قدرة عليه.

و كذلك يقولون أيضاً: إن القدرة الموجودة في القادر ببغداد قدرة في الثاني على الكون بالبصرة، وإن كان لا يصح بها على وجه من الوجوه.

فاذا قيل لهم: كيف تكون قدرة على ذلك وهو مما لا يصح بها على وجه؟
اعتذروا بأن يقولوا: هذه القدرة وإن كان لا يصح أن يفعل بها في الثاني
مايقع في العاشر، فهي قدرة عليه، لأنها اذا بقيت الى العاشر صح أن يفعل بها
فيه من غير تجديد حال لها لم يكن. وأيضاً لو قدرنا أنها فعلت في القادر في
الوقت التاسع، لفعل في العاشر. ويعتذرون في القدرة على الكون في الثاني
بالبصرة وهي موجودة ببغداد مثل هذين الموجودين.

و الجواب عن ذلك: أن مثل هذين العذرين يعتذر الطاعن على دليل
الكوز، فيقول: لو فعلت فيه هذه القدرة -وهو قريب من الكوز- لفعل بها
المتناول من غير تجديد حال لها، فدل على أنها قدرة عليه مع البعد.
فان قلتم: هذا تقدير لحال لم يقع.

قلنا: و أنتم أيضاً عوّلتُم على تقدير حال لم يقع، فان كان ذلك فاسد
فهو (١) لكم وعليكم.

و لنا أيضاً أن نقول: لو قدرنا بقاء القدرة، فان تقدير ذلك فيما يشك في
بقائه أو يقطع على أنه لا يبقى جائز لكانت مع البقاء يصح أن يفعل صح بها
المنالولة، والبقاء المقدّر ماجدد لها حالاً وهي ما كانت عليه، فيجب أن يكون
في جميع [الأحوال] (٢) قدرة على المنالولة، وهذا ممّا لا فصل فيه البتة.
والقدرة الموجودة ببغداد أي يقع لهم في أن يصح اذا بقيت وقوع الكون
بالبصرة بها في العاشر مثلاً أو أكثر من ذلك لحاجته في قطع المسافة الى أوقات
كثيرة، وهو لا يقدر أن يفعل في الثاني الكون بالبصرة مع أنها قدرة عليه في
الثاني وسائر الأوقات، إذ ليس هذا يقتضي أن يكون أنها قدرة على ما لا
يصح وقوعه بها مع بقاء ولا غيره، فلم يبق لهم إلا التعدي لما وقع خلافه.

فحينئذٍ يقال لهم: كان يجب مع وقوع خلاف ذلك المقدور ألا تكون القدرة متعلقة بما يصح وقوعه بها، على وجه إن رضيتم لأنفسكم بذلك فارضوا من الطاعن في دليل الكوز بمثله.

فان استدلووا على بقاء القدرة بدليل أبي هاشم، وهو: أن القدرة على الكون بالبصرة فيجوز وجودها في القادر وهو ببغداد، ومحال (١) أن تكون قدرة على ما يستحيل حدوثها، فيجب أن يصح وقوع الكون بالبصرة بهذه القدرة على بعض الوجوه، وإلا لم يكن قدرة عليه، ولا يصح وقوعه بها إلا بأن يبقى، حتى يقطع المسافة بين بغداد والبصرة.

و الطعن على هذه الطريقة قد أشرنا إليه في الطعن على دليل الكوز، لأننا نقول: يصح وقوع الكون بالبصرة بهذه القدرة على إحدى الوجهين: إما بأن تُفعل فيه وهو قريب المكان إلى البصرة، وهذا جائز غير مستحيل، فيُفعل بهذا الكوز. أو بأن يقدر ببقائها، فيصح أن يفعل ذلك الكوز بها من غير تجدد حال لها.

فان قيل: هذا تقدير المحال، أو لما لم يقع وإن كان جائزاً. فقد مضى الكلام على ذلك في دليل الكوز، والطعن المسكت ما ذكرناه من أن القدرة عندهم قدرة في الثاني على الكون بالبصرة، ولا يصح مع وجودها في القادر وهو ببغداد أن يفعل بها في الثاني كوناً بالبصرة على وجه. ولا يفرعون في ذلك إلا إلى تقدير لما لم يقع، فلا يجب أن ينكروه اذا استعملنا مثله.

فان استدل على ذلك باستمرار حال أحدنا في كونه قادراً وأنه لا يخرج عن هذه الصفة إلا بضد إما للقدرة أو لما تحتاج إليه القدرة. فهذه طريقة

(١) في هـ «ولاحال».

واضحة الفساد، لأن (١) أحدنا على المذهب الصحيح، لا يجد من نفسه كونه قادراً فكيف يعلم استمراره.

ثم الاستمرار يمكن أن يكون للبقاء، كما يمكن أن يكون لتحديد القديم تعالى لقدرة الفعل في كل حال، واذ كان محتمل للأمرين كيف يُقطع على أحدهما، وقد يستمركون أحدنا مريداً ومشتهياً أوقاتاً كثيرة، ولم يوجب ذلك بقاء الشهوة والارادة.

ودعواهم: ان القادر لا يخرج عن هذه الصفة إلا بضد. غير مسلم، والخلاف فيه، ولو سلم لجاز أن يكون لما ذكرناه من تحديد القدرة.

فأما التعلق في بقاء القدرة بجواز (٢) وجود مثلها في الثاني لو كان لها مثل. فباطل، لأن القدرة لا مثل لها، وماله مثل من الأعراض لا يصح استعمال هذه الطريقة فيه، لأنها منتقضة بالشهوة والإرادة والصورة والفناء.

فصل

(في ابطال تكليف ما لا يطاق)

اعلم أن المراد بهذه اللفظة ما يتعذر وجوده، سواء كان ذلك لارتفاع قدرة، أو وجود عجز، أو زمانة أو فقد آلة وجارحة، أو علم فيما يحتاج الى علم. لأن الكل سواء في قبح تكليفه والأمر [به] (٣) وإن اختلفت جهات التعذر. والذي يدل على ذلك، أننا قد علمنا أنه يقبح من أحدنا أن يأمر بالفعل الجماد أو العاجز أو الميت أو الزمن، فكذلك يقبح أن يأمر الأعمى بنقط المصاحف والأُمي بالكتابة. وإنما قبح ذلك لا [نه] تكليف (٤) لما لا يطاق

(٢) في النسختين «يجوز».

(٤) في هـ «لا تكليف».

(١) في هـ «لانا».

(٣) الزيادة من م.

ويتعذر وجوده، بدلالة أنه مع الثاني لا يقبح وعند التعذر يقبح يعلم أنه جهة (١) القبح أو لا يجوز أن يكون قبحه لتعزيره من نفع أو دفع ضرر، لأن ذلك يقتضي أن حال تكليف ما لا يطاق وحال تكليف ما يطاق سواء في صحة اختيار العقلاء لكل واحد منهما مع التساوي في المنافع والمضار، وقد علم خلاف ذلك . وبسطنا الكلام في صدر الكلام في باب العدل من هذا الكتاب.

و لا يجوز أن يقبح ذلك منا ولا يصح منه تعالى، لأن جهة القبح اذا كانت حاصلة في فعله تعالى فلا بد من القبح. وهذا أيضاً مما يتناه متقدماً. و يتنا أيضاً أنه لا يجوز أن يكون علة قبحه منا النهي والحظر، ولا كوننا محدثين مربوبين، ولا غير ذلك من الوجوه التي تعرض بها في قبح الظلم والكذب منا، فلا معنى لاعادة ما مضى مستقصى.

وربما تعلل القوم في دفع كلامنا بأن يقول الكافر انما اوتي في تعذر الايمان عليه من قبل نفسه لتشاغله بالكفر. وهذا باطل، لأنه شغل بالكفر وخلق فيه هو وقدرته الموجبة له فيما اوتي على قولهم إلا من خالفه.

على أنه تعليل لارتفاع (٢) الطاقة عنه وتسليم لكونه غير مطيق. وهو وجه القبح، وإن اختلف جهات التعذر.

وبعد، فهذا يوجب في من قتل نفسه أن يصح تكليفه السعي، لأنها انما أتيا من قبل نفوسهما.

وربما فرقوا بين العاجز والكافر: بأن الكافر تارك الايمان والعاجز ليس كذلك. والأمر بخلاف ما ظنوه، لأن حال الكافر عندهم أسوأ من حال العاجز، لأن الكافر فيه من الموانع عن الايمان أشياء: أولها الكفر، وثانيها قدرة

(٢) في هـ «لا ارتفاع».

(١) في هـ «انه جوده».

الكفر، وثالثها ارادة الكفر، ورابعها قدرة ارادة الكفر. والعاجز مافيه مما يضاد الايمان ويمنع من وجوده إلا العجز وحده.

على أنا لا نسلم أن الكافر تارك الايمان، لأن الترك انما يطلق فيمن يقدر عليه وعلى الأخذ معاً، فيختار أحدهما بدلاً من الآخر. وإن جاز أن يقال: إن الكافر- وهو لا يقدر على الايمان- تارك له. قيل في العاجز أيضاً: إنه تارك.

و ربّما قالوا: إن الايمان هو موهوم من الكافر وإن كان لا يقدر عليه أو جازئ منه وهو مطلق غير ممنوع، وليس كذلك العاجز
و هذا كله غير نافع: أمّا الوهم أو الظن فاذا كان الكافر عندهم لا يقدر على الايمان وفيه موانع وأضداد تمنع (١) منه، فقد اعتقدوا أنه لا يقع منه الايمان، فكيف يتوهمون خلاف ما يعتقدون. فأما نحن فنقطع (٢) على أن الكافر في حال كفره لا يصح منه الايمان في هذه التي هو مأمور عندهم فيها بالايمان، فكيف يتوهم أو يظن منه الايمان.

أما الجواز فالصحيح المستقر من هذه اللفظة اذا اطلقت فيما طريقه العقلية الشك، واذا علمنا أن الايمان لا يجوز أن يقع منه في حال كفره كيف يشك في ذلك حتى أنه لا يقول إنه جائز.

و إن عنوا بهذه اللفظة نفي الاستحالة، فالاستحالة ثابتة مع وجود الكفر وقدرته، وقد مضى.

فأما الاطلاق والتخلية وارتفاع المنع. فغير مسلّم لهم، لأن الاطلاق (٣) والتخلية انما يستعملان في القادر اذا ارتفعت عنه الموانع، ومن ليس بقادر حمله لا يوصف بذلك. وأما المنع فقد بيّنا أنه يلزمهم أن موانع الكافر عن

الايان أكثر من موانع العاجز.
و كل هذه الفروق لو صحت لا يمنع من كون الكافر غير مطيق للايمان،
وذلك وجه قبح تكليفه.

فصل

(في ابطال البدل)

انما فزع هؤلاء القوم الى ذكر البدل لما ألزموا تكليف ما لا يطاق،
فتعلّلوا بأن قالوا: الكافر يجوز منه الايمان في حال كفره.
فلما قيل لهم: كيف يجوز ذلك والكفر والايمان لا يجتمعان؟ قالوا حينئذ:
يجوز على جهة البدل، بأن لا يكون كان الكفر.
فأول ما يقال لهم: انما أجزتم من الكافر الايمان بشرط، وهو أن لا يكون
كان الكفر، وقد علمتم أن هذا الشرط لم يقع، فيجب أن يكون الجواز المعلق
به مرتفعاً وإلا بطل معنى الشرط. ألا ترون أنا اذا قلنا: يجوز أن يبعث الله نبياً
لو لم يكن قد أعلمنا أنه قد ختم النبوة بنبيّنا صلى الله عليه وآله. فقد شرطنا
أمراً عرفنا الآن ارتفاعه، فيجب أن يرتفع تجويز بعثة نبيّ مع فقد الشرط في
التجويز، وكذلك اذا أجزنا دخول زيد الدار بشرط أن لا يخبرني بأنه لا يدخلها
متى أخبرني بأنه لا يدخلها ارتفع الجواز.
و بعد، فانه يلزم تجويز الايمان من العاجز، بأن لا يكون العجز بأن تكون
القدرة بدلاً منه.

و أيضاً يلزم تجويز كون القديم محدثاً والمحدث قديماً على جهة البدل الذي
ذكره، وإن تجوزوا البدل في صفاته تعالى وفي الماضي وفي المستقبل والباقي
المستمر الوجود، وما يلزم على هذه الطريقة لا يكاد يُحصى. والفرق بين تجويزنا
من المكلف الايمان والكفر في حال الثانية على البدل وبين قولهم واضح، لأن

البدل كالشرط، ومن حقه أن لا يدخل إلا في الامور المنتظرة المستقبلية، ولما كان ما لم يوجد منتظراً صح دخول البدل فيه اذا امتنع اجتماعه، والموجود واقع غير منتظر، فلا يصح فيه البدل، اذ لو صح ذلك فيه لصح في الماضي والباقي.

و مما يقولونه: إن الكافر تارك للايمان ولا يصح كونه تاركاً لما يستحيل، كما لا يكون تاركاً للجمع بين الضدين.

وهذا غير نافع، لأن الكافر في حال كفره وإن كان تاركاً للايمان فهو تارك لما كان قادراً عليه وجائز منه، وإن كان الآن قد خرج عن القدرة والصحة والجواز.

و الفرق بين ذلك والجمع بين الضدين: أن الجمع بين الضدين مستحيل في كل حال، وليس كذلك الايمان في حال الكفر، فلهذا جاز أن يقال: إنه تارك بالكفر الايمان، ولم [يجز] (١) ذلك في الجمع بين الضدين.

باب (الكلام في التكليف)

فصل

(في جملة هذا الباب)

لما كان قولنا «تكليف» له تعلق بالمكلف ومكلف وأفعال متساوٍ لها التكليف، وجب أن يُبين ما هو التكليف، وما صفات المكلف التي معها يحسن أن يكلف، وما الغرض من هذا التكليف، والوجه المجرى به إليه، وما الأفعال التي يتناولها، وما المكلف الذي كلف هذه الأفعال، وبأي شيء يختص من الصفات حتى يحسن أو يجب تكليفه.

وربما تداخل الكلام في هذه الأصول لقوة الاشتراك بينها والتمازج، والفرض استيفاء الكلام على ما لا بد منه، ولا اعتبار بترتيب تقديم وتأخير.

فصل

(في حقيقة التكليف)

وهو ارادة المُريد من غيره ما فيه كلفة ومشقة.

وإذا قيل: ان الأمر بما فيه كلفة ومشقة تكليف، فالمرجع به الى الارادة، لأن الامر انما يكون أمراً بارادة الأمر الفعل المأمور به، ولهذا لو عرفنا صيغة الأمر من بعضنا ولم [نعرف] (١) أنه مريد للفعل لم نصفه بأنه مكلف ولا أمر.

(١) الزيادة متا وليست في النسختين.

و الاقوى أن تكون الرتبة معتبرة فيه، كالأمر.

وقال قوم: إن التكليف هو اعلام المكلف وجوب الفعل أو الصفة الزائدة على حسنه، أو اعلام قبحه. وربما ذكروا الارادة وجعلوها شرطاً في حُسن التكليف لا في حده، وفسروا هذا الاعلام بخلق العلم في المكلف، أو نصب الدلالة على أحوال الفعل.

و الصحيح ما بدأنا بذكره، لأنه متى أراد أحدنا من غيره فعلاً تلحقه المشقة فيه وصف بأنه مكلف، وإن لم يكن معلماً له بشيء ولا دالاً على شيء، ولهذا صح أن يقول القائل: كلفتني القبيح، وكلفتني ما لا يلزمي. ونقول كلنا: إن تكليف ما لا يطاق قبيح، فتجري لفظة «تكليف» و «مكلف» مع القبح والحسن، والواجب وغير الواجب، ولو كان الحد مذكروه من الإعلام بوجود الفعل لم يصح هذا.

هذا كله على أنه لو كان بنفس الإعلام مكلفاً لوجب أن يجري عليه هذا الوصف مع فقد الارادة بل مع الكراهة، وقد علمنا ضرورة خلاف ذلك.

وبصحة ما ذكرناه ما يمضي في كلام الشيوخ كثيراً: أن التكليف لا يحسن إلا بعد اكمال العقل ونصب الادلة، وأنه تعالى أكمل العقول وحصل سائر الشروط، فلا بد من أن يكلف. وقالوا: إنه لو لم يكلف والحال هذه كان التعريف وخلق الشهوة قبيحين أو الشهوة وحدها.

وهذا يدل على أن التكليف غير التعريف، وأن التعريف وما يتبعه شرط [في] (١) وجوبه، والتعريف يجري مجرى الاقدار والتمكين التي تنزاح به العلة، فكما لا يكون التكليف [التمكين] (٢) والاقدار فكذلك لا يكون الإعلام.

فان قيل: الحد الذي اخترتموه وجب أن من أراد منا من غيره أن يصلي أو يصوم يكون مكلفاً له.

قلنا: يبعد فيما سبق فيه تكليف بغير أن يضاف (١) الى غيره، ولو اضيف لم يكن منكر وان قل استعماله.

على أن هذا يلزم من حد التكليف بالإعلام فيمن نبه منا غيره على وجوب عبادة عليه، فان امتنع من اضافة التكليف اليه واعتذر بشيء فهو عذرنا، وان أطلقه أطلقنا مثله.

فصل

(في صفات المكلف تعالى)

يجب أن يكون تعالى حكيماً مأموناً منه فعل القبيح أو الاخلال بالواجب، ليعلم انتفاء القبيح من هذا التكليف. وقد مضى الكلام على ذلك، والدلالة عليه في باب العدل من كتابنا هذا.

و يجب أن يكون قادراً على الثواب الذي غرض التكليف له و عالماً بمبلغه. وقد مضى ما يدل على هذا، حيث دللنا على أنه قادر وعالم لنفسه.

و يجب أيضاً أن يكون له غرض في التكليف وابتداء الخلق ليحسن التكليف والابتداء بمثله. وسندل على ذلك في فصل نفرد.

و يجب أيضاً أن يكون مُنْعِماً بما يجب له من العبادة (٢)، لأن في التكليف ما يقع على جهة العبادة، والعبادة تتبع النعم المخصوصة المتميزة بصفات:

منها - أن تكون مستقلة بنفوسها لا تحتاج الى غيرها.

(٢) في م «مع العبادة».

(١) في هـ «أن يضاف».

ومنها - أن تكون اصولاً للنعم كلها، فلا تدخل نعمة غيره تعالى في كونها نعمة إلا مستندة اليها، ومفتقرة الى تقدمها.

ومنها - أن تبلغ الغاية العظمى في المنزلة والكثرة التي تقتضيها المصلحة.

ولا يلزم على هذه الجملة أن يستحق بنعم بعضها على بعض جزء من العبادة، وذلك أن العبادة غاية في الشكر ونهاية، وانما يستحق بنعم مخصوصة موصوفة، فلا يجوز فيه الانقسام والتبعيض، كما لا يجوز ذلك [في الشكر](١).

ومما يجب كون المكلف أيضاً عليه أن يكون عالماً بشرائط التكليف في المكلف، من إقدار وغيره من سائر ضروب التمكين وازاحة العلل.

فصل

(في بيان الغرض بالتكليف ووجه الحكمة فيه وفي ابتداء الخلق)

الوجه في حُسن التكليف أنه تعريض لمنزلة عالية لا تُنال إلا به، والتعريض للشيء في حكمه، ومعنى ذلك أن أحدنا اذا حَسُن منه التوصل الى بعض الامور حَسُن من غيره أن يعرضه له، فلهذا فاما أن التعريض للمنافع منفعة، والتعريض للمضار مضرة. ولا بد من بيان التعريض، ففيه عقدنا الكلام.

إن التعريض هو تصيير المعرَّض، بحيث يتمكن من الوصول إلى ما عُرض له، ولا بد من ارادة المعرَّض الفعل الذي عُرض له، وعرض للمستحق عليه، أو التوصل به اليه.

ويجب أن يشترط أيضاً أن يكون عالماً أو ظاناً وصول المُعرَّض الى ما عرض له، متى فعل ما هو وصلة اليه. أما تكامل الصفات التي معها يتمكن

من الفعل له فلا بدّ منه، لأنّ أحدنا لا يكون معرّضاً لغيره لمنافع وفضائل إلا مع تمكن المعارض من الوصول إليها.

و اما اعتبرنا الارادة في التعريض، لأنّ التمكين يستوي فيه ما عرّض له وما لم يعرض من الافعال، فلا بدّ من أمر مخصّص. ولأنّ أحدنا لو مكّن غيره بالمال من المنافع والمضار معاً، لم يكن معرّضاً له للمنافع دون المضار إلا بالارادة.

و التقديم تعالى اذا أقدر المكلف ومكّنه وخلق فيه بالشهوة وأمكن أن ينال بها المشتى كما أمكن أن يتجنّب على وجه يشق فيستحق عليه الثواب، فليس بتخصيص أحد الوجهين دون الآخر إلا بالارادة.

و ليس لأحد أن يقول: يكفي في تخصيصه ومزيته اعلامه وجوب الواجب وقبح القبيح، وأحد الأمرين داع والآخر صارف.

لأنّ هذا يوجب أن لوكره منه الفعل مع هذا الاعلام أن يكون معرّضاً له، وأن يكون أحدنا لو مكّن غيره من المال وأعلمه ونبهه على حسن الحسن وقبح القبح، أن يكون معرّضاً للانفاق في الوجوه الحسنة دون القبيحة بالاعلام، وان كره منه الانفاق في الحسن.

فأما وجه اشتراط العلم بالوصول إلى ما عرّض له أو الظن في من لا يتمكن من العلم، فهو لو لم يكن (١) ذلك شرطاً ومعتبراً، لجاز أن يكون من عرّض منا غيره الأمر من الامور يتوصل اليه بعض الأفعال عالماً بأنه وان فعل بتلك الوصلة لا يتصل الى ذلك الأمر ولا يناله، ويكون مع هذا معرّضاً [للانفاق] (٢)، وقد علم خلاف ذلك.

ولا يجب أن يكون تعالى من حيث عرّض للثواب مريداً له في حال

التعريض والتكليف، بل يكفي في كونه معروضاً له ارادته للفعل الذي يستحق به الثواب، ولذلك يوصف أحدنا بأنه عرض ولده للفضل والمدح المستحق على العلوم والآداب، اذامكنه من ذلك وأزاح علة وأراد منه الوصلة اليه، وان لم يرد في حال التعريض مدحه على تلك الفضائل، بل يكفي في تعريضه له أن يكون مريداً للأفعال التي توصل اليه.

وانما قلنا في التكليف إنه تعريض للثواب، إنه لو لم يكن كذلك لما كان حسناً، لأنه إن خلا من غرض كان عبثاً، وان كان لغرض فيه المضرة كان قبيحاً، فلا بد من أن يكون تعريضاً للنفع. ولا يجوز أن يريد به نفعاً لا يستحق به ولا يوصل به اليه، فيجب أن يكون الغرض وصوله الى الثواب المستحق بهذه الأفعال.

وانما قلنا منزلة الثواب لا تنال إلا بالأفعال التي تناوها التكليف، لأن الابتداء بالثواب والاستحقاق قبيح لمقارنة التعظيم له، وقبح التعظيم المبتدأ معلوم، وليس يستحق الثواب إلا بهذه الأفعال التي تعلق به التكليف، فثبت ما قصدناه.

ويبنى على الجملة التي بينها ما يمضى في الكتب كثيراً، من أن التكليف متى صحَّ وحسن وجب، فلا واسطة له بين حالتي الوجوب والقبح، لأن المكلف اذا تكاملت شروطه في جميع وجوه التمكين وجعل الفعل الواجب شاقاً عليه وكان متردداً للدواعي وانتفى عنه الاجاء، وجب تكليفه، ويقبح التكليف مع انتفاء بعض هذه الشروط أو جميعها.

وانما قلنا وجوب التكليف مع تكامل الشروط، لأنه متى انتفى وجب كونه تعالى إما عبثاً أو مغرياً بالقبيح. وبيان ذلك: انه تعالى اذا كان قادراً على أن يغنيه بالحسن عن القبيح فلم يفعل وأحوجه اليه بالشهوات المخلوقة فيه والتخلية بينه وبينه، فاما أن لا يكون له غرض فالعبث حاصل، ولا غرض

بعد ذلك إلا التكليف، وان يكون مُلْزماً تجنّب المشتى، وان شقّ ذلك للمنفعة العظيمة بالثواب، فان لم يكن ذلك فالاغراء بتقوية الدواعي الى نيّله.

ولا يلزم أن تكون البهائم مغرارة بالقبيح لأجل الشهوة، وذلك لأن معنى الاغراء لا يصح في البهائم، وانما يصح فيمن يتصور في العواقب، ويأمن المضرة فيها، وهذا مما يختص به العقلاء.

فان قيل: فما وجه الحكمة في ابتداء الخلق؟

قلنا: وجه ذلك لا يخرج عن ثلاثة أقسام: إما نفع المخلوق، أو أن ينفع غيره، أو أن يكون ارادة لما ذكرناه مع تعري ذلك من وجوه القبح. واذاحسن الخلق لنفع المخلوق، حسن ذلك لنفعه، ولينتفع به. لأنه اذاحسن لأحد وجهين كان أولى بالحسن مع اجتماعهما، واذاحسن منه تعالى أن يخلق لينفع بالتفضل، فأولى أن يحسن خلق من خلقه لينفعه من هذا الوجه ومن غيره.

ولهذا قلنا: إن المكلف مخلوق لينتفع بالتفضل ولينتفع بالثواب، وان كان في المعلوم أن ايلامه مصلحة له أو لغيره، فقد خلق أيضاً لينتفع بالعوض، فيتكامل فيه الوجوه الثلاثة. فأما غير المكلف فانما خلق لينتفع بالتفضل والعوض ان كان في ايلامه مصلحة لمكلف.

فان قيل: فما أقل مما يحسن منه تعالى أن يخلق ابتداء.

قلنا: خلق حيّ وخلق شهوة فيه لمُدرك موجود يدركه فيلْتَذّبه، وليس يجب أن يكون ذلك المُدرك غير هذا الحيّ نفسه، لأنه جائز أن يشتهي الحي أن ادراك (١) بعضه أو مما يحل في بعضه من المدركات، ولا بد أيضاً من فعل

(١) كذا في النسختين وفي هامش م «يدرك خ».

ارادة لخلق ذلك الحيّ وحياته وشهوته، لأن العالم اذا فعل شيئاً وليس بمنوع من الارادة فلا بدّ من أن يريده، لأن الداعي الى المراد داع الى ارادته. وهذه الجملة قيل في الكتب: إن تقدم الجماد على الحيوان قبيح من حيث [كان عبثاً] (١).

فصل

(في بيان صفات الافعال التي يتناولها التكليف)

لأبدّ في كل فعل تناوله التكليف من صحة ايجاده من المكلف على الوجه الذي كلفه، لأنّ ذلك تمكين فلا يحسن التكليف إلا معه، ومن شروطه تقوية القديم تعالى دواعي المكلف الى فعله باللطف وما جرى مجراه مما لا ينافي التكليف. وذلك أيضاً يجري مجرى التمكين في الوجوب، ومن شرطه أن يكون الفعل مما يستحق به المدح والثواب.

و الوجه في ذلك: أن وجه حسن التكليف اذا كان هو التعريض للثواب على ما قدمنا لم يجز تناوله إلا لما يستحق به الثواب، ولما كان يستحق به الثواب ينقسم الى ما يستحق به العقاب بالاخلال به - وهو الواجب - والى ما لا يستحق ذلك على الاخلال به وهو الندب، جعلنا التكليف لا يخرج عن الواجب والندب، ونفينا التكليف بالمباح، لأنه مما لا يستحق مدحاً ولا ثواباً.

فصل

(الكلام فيما يتعلق بالمكلف وما يجب أن يكون عليه)

اعلم أن الكلام في صفات الذات فرع على معرفة الذات وتمييزها،

والحيّ وإن كان نفسه ضرورة ولا يشك فيها فذلك علم جملة، والاختلاف واقع في من هو الحيّ المدرك القادر العالم على جهة التفصيل، ولهذا ضعف الاستدلال على أن الحيّ مناهو هذه الجملة بما مضى في الكتب: بأننا لا نعلم أحوالاً لنا كثيرة ضرورة كعلم الانسان بكونه قاصداً ومعتقداً، والعلم بالصفة فرع على العلم بالموصوف، فكيف يكون العلم بالحيّ طريقة الاستدلال. فثبت أنه هذه الجملة المشاهدة المعلومة ضرورة.

و انما ضعفت هذه الطريقة لأن لقائل [أن يقول]: (١) إن أحدنا يعلم نفسه ضرورة لكن على الجملة، فصح أن يعلم صفاته أيضاً بالضرورة. و غير ممتنع أن يعرف الأصل على طريق الجملة من يعرف الفرع على جهة التفصيل. ألا ترى من استدل على أن للجسام محدثاً يعلم محدثها على طريق الجملة دون التفصيل، ويجوز أن يستدل على كونه قادراً عالملاً حياً، فيعلم صفاته على التفصيل وعلى أن قال: إن الحيّ هو هذه الجملة لا يعلم على التفصيل بنسبة الحي التي متى انقضت خرج من كونه حياً ويميزها من سائر الجملة ضرورة، وانما يرجع فيه الى الاستدلال، وتعيينه وتمييزه لا دليل عليه.

فقد صار الأصل معلوماً جملة والفرع معلوماً تفصيلاً. ولابد من الكلام في الانسان وما هو ثم الكلام في صفاته.

فصل

(في ماهية الانسان)

لما أوجبنا الكلام في التكليف الى بيان ما هو المكلف لتعلقه به وجب

بيانه. والمكلف هو الحيّ، ويسمّى الحيّ منا انساناً وان يسمّى الحي من الملائكة (١) والجنّ بأسماء أخرى، [وكذلك الحي من البهائم يسمى بأسماء آخر] (٢) موضوعة لذلك الجنس (٣)، والفلاسفة يسمّون الحي الفعّال بأنه نفس.

والحيّ على المذهب (٤) الصحيح هو هذه الجملة التي نشاهدها دون أعضائها، وبه تعلقت الأحكام من أمر ونهي ومدح وذم. وقد خالف في ذلك قوم، وقالوا: إن الحيّ الفعّال هو الذات من الذوات ليست بجوهر متحيّز ولا حال ولا عرض في هذه الجملة، وان كان يفعل فيها ويدبرها ويصرفها. وهذا المذهب محكي عن معمر واليه كان يذهب ابنا نوبخت.

وقيل: إنه جزء في القلب، على ما حكى عن ابن الراوندي و الفوطي (٥).

وقال الاسواري: هو ما في القلب من الروح. وقال النظام: إنه الروح، وهو الحياة المداخلة لهذه الجملة. وحكي عن بعض المتأخرين: إنه جسم رقيق ينساب في جميع هذه الجملة.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه: ان الاحكام الراجعة الى الحيّ كلها نجدها تظهر في هذه الجملة ومنها، لأن الادراك يقع بأعضائها، والتألم والتلذذ تابع للادراك، والفعل المبتدأ يظهر في أطرافها، فلا بد من اسناد ذلك

(١) في النسختين «هو الملائكة». (٢) الزيادة من م. (٣) في هـ «للجنس».

(٤) في النسختين «على مذهب الصحيح».

(٥) مشوش في النسختين، والظاهر أنه يريد هشام بن عمرو الفوطي أحد رؤوس المعتزلة. انظر

اليها والى ماله تعلق معقول بها، واذا أفسدنا جميع [مادعي] (١) من وجوه التعلق لم يبق إلا ما ذكرناه.

ولا يجوز أن يكون الفاعل في هذه الجملة خارجاً عنها وليس فيها، كما يحكى عن معمر ومن وافقه، لأن هذا المذهب يقتضي أن يخرع الافعال في هذه الجملة ويبتدئها، لأن القدرة على مذهبهم الفاسد (٢) قائمة به لا بهذه الجملة. وهذا يبطل بما نعلمه ضرورة من أن أحداً قد يتعذر عليه حمل بعض الأجسام باحدى يديه أو يثقل، فاذا استعان باليدين تأتى المتعذر أو خف المستثقل، لأنه لا وجه لهذا الحكم المعلوم باضطرار مع القول بالاختراع، وأن هذه الأعضاء ليست بمحال للقدر، ولا يصح إلا على مذهب من أثبت في اليد اليمنى من القدر ما لا يصح أن يعقل به إلا باستعمالها ومباشرتها، وأن القادر وان كان قادراً بما في اليمن واليسار لا يصح أن يفعل بقدر الجميع مع استعمال احدى اليدين.

وبهذه الطريقة أيضاً يعلم أنه ليس بمعنى في القلب ويبطل هذا المذهب ليستا بمحال للقدر، وانما تحل القدر المعنى الذي في القلب، لما صح ظهور الحركات في الاطراف، لأنها إن كانت على جهة الاختراع فقد أبطلناه، وان كانت على سبيل التوليد فقد علمنا خلافه، لأن ذلك يقتضي الجذب من القلب والرفع، وقد علمنا أن اليد تتحرك من غير أن يسري اليها من القلب حركة.

ومما يبطل هذين المذهبين معاً - يعني مذهب معمر (٣) ومن قال إنه معنى في القلب - أن المريض المدنف قد ينتهي به المرض الى تعريض تعذر تحريك يده عليه مع احتمالها للحركة، فلو كان الانسان مخترعاً لجاز أن يخرع بقدره

(١) الزيادة من م. (٢) في النسختين «القائد». (٣) في النسختين «مذ معمر».

التي هي قائمة به على كل حال في الأعضاء الفعل مع المرض [و محال أن يكون المرض أخرج العضو عن احتمال الحركة، لأن غير المريض يحركها، فإذا كان المرض] (١) ما نفى قُدِّرَ اليد على ما يقوله، فما الموجب لتعذر ذلك؟ والقادر الفاعل عندهم ماخرج عن كونه قادراً.

وهذا الوجه أيضاً يلزم من قال: ان الانسان جزء في القلب يحرك الاطراف لا على جهة الاختراع.

ومما يبطل مذهب معمر ومن وافقه: أن الانسان يجد كونه مريداً من ناحية قلبه، وإذا أدمن الفكر والنظر وجد التعب والألم في جهة قلبه، فلولا أن القلب محل لذلك لم تكن هذه الأحكام، فلا وجه لها إلا ماذهب اليه. ويبطل ذلك زائداً على ما ذكرناه: أن الفاعل لو كان غير مجاور لهذه الجملة ولا حال فيها وإنما يخترع اختراعاً، لم يكن بعض الحمل بذلك أولى من بعض، فأتي وجه للاختصاص.

فان قيل: ليس بمنكر أن يختص بصحة الفعل في بعض هذه الاشخاص دون بعض لضرب من التعلق وان لم يعلم على سبيل التفصيل، كما يقولون: إن الحال من الاعراض في المحال يختص ببعض الجواهر دون بعض، فلا يصح وجوده في غيره، وكذلك ما كان به الحي زائداً بعينه من الاجزاء لا يجوز أن يضم الى حي آخر.

قلنا: بين الامرين فرق واضح، لأننا لما جعلنا العرض مختصاً بمحل لم يجوز أن يوجد في غيره على وجه من الوجوه، وكذلك الجواهر التي يختص زائداً لا يجوز أن يختص بغيره على وجه، وانتم تقولون إن الفاعل في الجسد لوزيدت فيه الاجزاء الكثيرة وانضمت اليه، لكان ذلك الفاعل يفعل فيه على حد ما كان

فاعلاً فيها قبلها، ويقولون إنه تعالى قادرٌ من الاجزاء التي اذا انضمت الى هذه الجملة كان الفعل واقعاً في الجميع على ما لا يتناهى، فما المنكر من أن يبني الله تعالى هذه [الاجزاء] (١) التي اذا زادها في جسم زيد فعل فيها شخصاً آخر، فيفعل فيه زيد كما يفعل في الشخص الاول، لأن هذه الاجزاء مما يصح أن يفعل فيها زيد ومما يختص بالتعلق بها وليس لغيره بها تعلق.

و بعد، فما الوجه على هذا المذهب في خروج الحي الفاعل القادر من صفاته وعدمه عند ضرب رقبة هذا الجسم أو قطع وسطه، وليس لنقض بنية هذا الجسم تأثيره في خروجه من صفاته.

و هذا [مما] (٢) لا يعقل من قولهم، ولا يصح تصويره، لأننا اذا أوجبنا خروج الحي من كونه حياً ينقض بنية الحياة، فقد أحلنا الى أمر مفهوم. واذا قلنا: إن عدم المحل يوجب عدم الحال، فقد أشرنا الى معقول. وكذلك سائر ما تعلق بعضه ببعض من وجه معقول.

و بعد، فكيف خرج ذلك الحي من كونه على صفاته، ويبطل بقطع الوسط، ولم يخرج بقطع اليد والرجل، والحكم فيها واحد فيما ليس بمجاور لهذه الجملة والحال فيها. وسواء قيل: إن ذلك الحي عند ابانة الرأس أو خرج عن صفاته ولم يعد، لأنه لا وجه معقول يقتضي ذلك.

و مما يدل ابتداءً على أن الحي هو هذه الجملة المشاهدة: أنا نجد أحكاماً وصفات تظهر من هذه الجملة يمكن أن تكون متعلقة بها ومستندة اليها، فيجب أن لا يتجاوزها. لأن القول بتعليقها بغيرها وهو غير معلوم، والعدول بها عن الجملة المعقولة مع امكان التعلق يؤدي الى الجهات والى تجويز أن تكون الصفات التي تستحق عن المعاني المعقولة متعلقة بغيرها من طبع أو

غيره، وأن يكون السواد لم ينف البياض الطارئ على محله بل نفاه غيره. وكذلك القول في استحقاق المدح على الأفعال أو الذم في تجويز تعليقه بغير المعقول الذي ظهر حكمه.

ويدل أيضاً على ذلك: أن الإدراك على ما بيناه يقع بكل أعضاء هذه الجملة، فلو لم يكن في الأعضاء حياة لكانت كالشعر والظفر لا يدرك بهما، وإذا كان لابد من حياة تحمل الأعضاء - ومحال أن توجب الحكم لكل ما حلتها، لأن ذلك يقتضي كون هذه الجملة أحياء كثيرين - فكانت لا تتصرف بارادة واحدة، ولا يكون كالشيء الواحد، ولا يسع بين هؤلاء الأحياء الاختلاف والتمايع، ولجرت هذه الجملة مجرى أحياء كثيرين ضم بعضهم الى بعض، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك.

ومن المحال أيضاً أن تكون هذه الحياة توجب الحكم لغير هذه الجملة لفقد الاختصاص، ولأنه ليس واحد في ذلك بأولى من غيره، ولا يجب أن توجب الحياة الموجودة في البعض الحكم لبعض آخر لفقد الاختصاص أيضاً. وإذا لم يصح كون الحي غير هذه ولا بعضها ولا كل جزء منها ثبت ما نذهب اليه من أن الحي (١) بهذه الصفات (٢) الموجودة في أحد الاجزاء هو الجملة التي هذا بعض لها.

وقد بطل مذهب النظام ببعض ما ذكرناه، ويبطله أيضاً: ان أحدنا قد يحرك يديه في جهتين مختلفتين في الحالة الواحدة، فلو كان الحي شيئاً في هذا الجسم لم يصح ابتداء الحركات مع اختلافها في الاطراف.

وأيضاً فإن اليد اذا شلت لم يمكن من قبضها وبسطها ما كان يمكن وهي صحيحة، فلو لا أن هذه الأعضاء من جملة الحي لما وجب ذلك، ولو

(٢) في هامش هـ «الحياة خ ل».

(١) في م «من أن الحق».

كان الحَيّ منفصلاً عنها لم يؤثر بغير صفاتها في فعلها فيها. وليس يمكن القول بأنها خرجت بالشلل من احتمال الحركة، لأن الله تعالى يحركها. وغير هذه الجملة التي اليد الشلاء متصلة بها أيضاً يحركها، ولولا احتمالها للحركة لم يجز ذلك.

و بعد، فان أشار بالروح الى الحياة التي يقول إنها عرض بالحياة، لا يصح فيها أن تكون حَيّة عالمة قادرة. وإن أراد به الهواء المتردد في محارق هذا الجسم، فذلك أيضاً ممّا لا يصح أن تحله الحياة، ولا يدرك الألم واللذة به وهو على صفته، وإن لم يرد (١) ذلك فهو غير معقول.

على أن الادراك يقع بظاهر الجسد، فيجب أن تكون الحياة في الظاهر موجودة والفعل يقع ابتداءً في الاطراف، فلو كان المحرك لها شيئاً مداخلًا لهذا الجسم لكانت الحركة على سبيل الجذب والدفع، وقد علمنا ضرورة خلاف ذلك.

و بعد، فما السبب الموجب لتلف هذا الروح المداخلة عند قطع الوسط والرأس، ولم تتلف عند قطع اليد أو الرجل. فعلى مذهب النظام من الكلام يبطل قول من يذهب في الانسان أنه جسم رقيق منساب الى جميع هذه الجملة، لأن هذا المذهب يضاهي مذهب النظام. واحترس الذاهب اليه مما يلزم النظام في الفرق بين قطع الرأس واليد، بأن قال: اليد اذا قطعت تقلص الباطن فلم يتلف واذا قطع الرأس انقطع الظاهر والباطن.

و هذا تعلل بالباطل، واذا جاز التقلص (٢) باليد جاز في الرأس والوسط، واذا جوّزناه لم نأمن في من قطع رأسه ووسطه أن يبقى حيّاً. وقد ألزم قائل هذا المذهب أن يكون الادراك بظاهر الجسد متناقضاً

(٢) في هـ «التقلص».

(١) في هـ «لم يرد».

لمجاورة الاجزاء التي فيها الحياة لما لا حياة فيه، كادراك العضو الخدر. وهذا غير لازم، لأن التناقض انما يكون بالاضافة الى ادراك متكامل كما يقوله في العضو الخدر والتسليم، فاذا كان مذهب القوم في جميع الأعضاء أن فيها أجزاء لا حياة فيها وأجزاء فيها الحياة، فالتناقض الى ماذا هي.

ومما (١) يجب علمه أن الذي قوى الشبهة في الانسان حتى ذهب القوم في الخطأ الى كل مذهب، انهم استبعدوا أن ترجع الصفة الواحدة الى جملة من الاجزاء، وان انضم ما ليس بحي الى ما ليس بحي فيصير حياً، والامور التي لا تدخل تحت الضرورة وانما المفزع فيها الى الدليل ويجب اتباع ما يدل الدليل عليه فيها، ولا معنى للتعجب بما يقود اليه الادلة وانما العجب من قول لا دليل عليه كائناً ما كان.

و رجوع الصفة الواحدة الى جملة أجزاء من الجائز، فاذا دل عليه الدليل وجب اثباته، وذلك [في الجواز] (٢) كرجوع الصفات الكثيرة الى الذات الواحدة. وقد علمنا أن الحي هو الجملة دون أبعاضها، لأن الاحكام كلها ترجع الى الجملة دون أجزائها من مدح وذم، ومعلوم للانسان ضرورة أنه مدرك واحد مرید واحد، واذا اعتبرنا ذلك فوجدنا الحي منايفتقر الى معنى يكون به حياً، وعلمنا أن الحياة لا توجب له هذا الحكم إلا مع غاية الاختصاص، واستحال حلول الحياة الواحدة في جميع الاجزاء، واستحال أيضاً أن يكون المحل بها حياً، فلم يبق في تعلق الحياة بالجملة وإيجابها الحال لها، ولما وجدنا الحي يخرج من كونه حياً عند نقض بنية هذا الجسم. علمنا أن الحي يفترق إلى بنية وان لم يوقف على تفصيل ذلك وتحديدده.

و ليس يمتنع أن ينضم ما ليس بذي صفة إلى ما ليس له تلك الصفة،

فتحصل الصفة التي ما كانت لكل واحد منها. ألا ترى أنه قد ينضم الي ما ليس بمعجز ولا خارق للعادة الى ما هو كذلك فيصير معجزاً وخارقاً للعادة، وما ليس بمحكم من الأفعال ولا دال على كون فاعله عالماً الى ما هو كذلك، فيصيران بالاجتماع دالة على العلم، وما ليس بجسم الى ما ليس جسماً فيصير جسماً، والمحل ليس بمتحرك قبل وجود الحركة، فاذا وجدت الحركة فيه وهو أيضاً غير متحرك (١) صار متحركاً.

فصل

(في الصفات والشرائط التي يكون عليها المكلف)

لابد من كونه قادراً حتى يصح منه ما كلف من الأفعال، وفقد كونه بهذه الصفة يقتضي تكليف ما لا يطاق، وقد بينا قبجه.

ويجب أن يكون عالماً بما كلف، أو متمكناً من العلم بذلك، لأن فيما كلف ماله صفة المحكم من الفعل، وذلك لا يقع إلا من عالم. ولأنه لا يستحق الثواب بالواجب إلا اذا فعله لهذا الوجه، فيجب أن يكون عالماً بصفات الأفعال. وكذلك القبيح انما يستحق على الامتناع منه الثواب اذا امتنع بقبحه، ولأنه لابد أيضاً أن يعلم أنه قد أدى ما كلف، وإلا فهو غير آمن مع بذل المجهود من أن يكون مفراطاً.

ولما كانت هذه العلوم تحتاج الى كمال العقل وجب أن يكون المكلف كامل العقل. والعقل هو مجموع علوم تحصل للمكلف، وهذه العلوم وان لم تكن محصورة العدة فهي محصورة الصفة، لأن الغرض في العقل لا يرجع اليه وانما يراد وصلة الى اكتساب العلوم التي كلفها ووقوع الأفعال على الوجود

(١) في هـ «غير متحركة».

التي تناووها التكليف، فوجب أن يحصل للمكلف من العلوم ما يتمكن معه من هذين الوجهين.

ولما كان للعلوم من تعلق البعض ببعض ما ليس لغيرها، وجب حصول كل ما لا تسلم هذه العلوم إلا معه ولا يثبت إلا بثبوته. وتفصيل ذلك يطول.

وقد قُسمت العلوم المسماة عقلاً إلى ثلاثة أقسام: أولها العلوم باصول الادلة، وثانيها ما لا يتم العلم بهذه الاصول إلا معه، وثالثها ما لا يتم الغرض المطلوب إلا به.

مثال الاول: العلم بأحوال الاجسام التي يتغير عليها من حركة وسكون وقرب وبعد، والعلم باستحالة خلق الذات من النفي والاثبات المتقابلين، والعلم بالفاعلين (١)، وتعلق الافعال بهذه الأحوال، وليس يصح العلم بذلك إلا ممن هو عالم بالمدرجات أو ممن يعلمها متى أدركها، وممن اذا مارس الصنائع علمها.

و العلم بالعادات من اصول الادلة الشرعية فلا بد منه. وهذا هو مثال القسم الثاني، وقد ألحق قوم بذلك العلم بمخبر الاخبار على خلاف فيه. فأما مثال القسم الثالث فهو العلم بجهات المدح والذم والخوف وطرق المضار حتى يصح خوفه من اهمال النظر، فيجب عليه النظر والتوصل به الى العلم.

و الذي يدل على ما بيناه هو العقل دون ما قاله صنوف المبطلين ان عند حصول هذه العلوم وتكاملها يكون الانسان عاقلاً، ومتى لم يتكامل لم يكن عاقلاً، وان وجد على كل شيء سواها، فدل ذلك على أنها العقل دون غيرها.

و انما سميت هذه العلوم عقلاً لأمرين: من حيث تمنع وتعقل مما تدعو النفس اليه، من القبائح التي تتعلق به الشهوات، تشبيهاً بعقل الناقة. والأمر الآخر أن مع ثبوت هذه العلوم تثبت العلوم التي تتعلق بالنظر والاستدلال، فكأنها عاقلة.

ولهذه الجملة لم نصفه تعالى بأنه عاقل وان كان عالماً بجميع المعلومات. ومما يجب كون المكلف عليه أن يكون متمكناً من الآلات التي يحتاج اليها في الافعال التي يتعلق بها تكليفه، لأن فقد الآلة يجري مجرى فقد القدرة في قبح التكليف، ولأن تعذر الفعل مع فقدتها لتعذره مع فقد القدرة، إلا أن الآلات على ضربين: منها ما لا يقدر تحصيله إلا الله تعالى، كاليد والرجل، فيجب مع التكليف أن يحصله تعالى للمكلف في وقت الحاجة اليه. والضرب الآخر يتمكن العبد من تحصيله من نفسه، كالقلم في الكتابة، والقوس في الرمي، فلا يجب عليه تعالى تحصيله بل التمكين من تحصيله، والايجاب لذلك كافٍ.

ولما كانت الافعال على ضربين: ضرب لا يحتاج في الوجه الذي يقع عليه الارادة كردّ الوديعة، وضرب آخر يحتاج الى الارادة كقضاء الدين والصلاة الواجبة. جاز أن يكلف من منعه من الارادة ما لا يحتاج اليها، ولم يجز تكليفه ما يحتاج الى الارادة (١) مع المنع من الارادة.

ومما يجب أن يكون المكلف عليه صحة كونه مشتهياً وناफراً وآلماً وملتزداً. وانما قلنا ذلك لأن الغرض بالتكليف اذا كان هو التعريض للشواب، ولن يصح استحقاق الثواب إلا بما على المكلف في فعله لو تركه مشقة، وانما يشق عليه الفعل بأن يكون نافر الطبع عنه ومشتهياً لما كلف العدول عنه.

(١) في م «الى ارادة».

ولهذه الجمل قيل: إنه لا بد من مشقة على المكلف في الفعل نفسه، أو سببه، أو فيما يتصل به. وفي تفصيل هذه الجمل طول.

و من الشرائط المراعاة في المكلف كونه مُخْلِى وارتفاع ضروب المنع، لأن مع المنع - سواء كان منه تعالى أو من غيره - يتعذر الفعل ويقبح تكليفه مع التعذر لأي جهة كان التعذر، فإن القبح لا يختلف.

فان قيل: جوزوا أن يكلفه تعالى بشرط زوال المنع.

قلنا: لا يحسن الاشتراط في التكليف ممن يعلم العواقب، وإنما يحسن ذلك من أحدا لفقد علمه بالعاقبة، فيشترط ما يخرج تكليفه من القبح الى الحسن. ولو جاز ذلك جاز تكليفه تعالى من يعلم أنه يعجز بشرط ارتفاع العجز، أو من يعلم أنه يموت بهذا الشرط (١)، وما يجب اشتراطه وأن الاجاء عن المكلف والعلة في ذلك: أن الغرض بالتكليف اذا كان التعريض للثواب، فما أخرج المكلف من استحقاق المدح بالفعل أجدر أن لا يستحق به الثواب، والالاء يسقط استحقاق المدح في أن يفعل أو لا يفعل معاً.

ألا ترى أنه لا يستحق مدحاً من لم يقتل نفسه و الحميم من ولده اذا زالت الشبهة، وكذلك لا يستحق مدحاً على الهرب من السبع والنار. ولأن الفعل انما يُستحق به المدح متى فعل هذا حسنه ووجوبه، والملجأ يفعل الفعل خوفاً من المضرة ودفعاً لها.

والالاء على قسمين:

أحدهما: يجري مجرى المنع، وهو أن يُعلم الله تعالى العبد أنه ان رام بعض الافعال منعه منه، فيكون ملجأ الى أن لا يفعله. ومثاله في الشاهد من غلب في ظنه بقوة الامارات أنه إن رام قتل بعض الملوك يمنع منه (٢)، فهذا

(١) في النسختين «بهذه الشرط».

(٢) في النسختين «نمنع فيه».

ملجأ إلى أن لا يقتله. وهذا الوجه كان أهل الآخرة ملجأين إلى الامتناع من القبيح، لأن الله تعالى أعلمهم أنهم متى راموا القبيح منعوا منه.

و القسم الآخر من الاجاء: ما يكون بالمنافع الخالصة الكثيرة والمضارة الشديدة، كمن أشرف على الجنة وعلم ما فيها من المنافع فهو ملجأ إلى دخولها، ومن خاف القتل إن أقام في بعض الاماكن فهو ملجأ إلى مفارقتها.

و الاجاء ينقسم: فنه ما لا يخرج من كونه الجاء ولا يتغير حاله، وهو الاجاء من حيث الاعلام بالمنع. وأما الاجاء الراجع إلى المضار والمنافع، فهذا يجوز تغييره وخروج ما هو الجاء منه عن صفته. ألا ترى أن الملجأ من الهرب من الاسد، وعند التغوث عند الضرب الشديد فقد يجوز أن يرغب في الثواب العظيم، فلا يهرب منه ولا يتغوث.

وقد ثبت مع الاجاء الاختيار للافعال التي لم يتناولها الاجاء، لأن الحيّ لخوف من الاسد إلى الهرب هو مخير في الجهات التي يأخذ فيها، فأما الملجأ إلى الكف عن قتل بعض الملوك لعلمه أنه يُمنع منه متى رامه فلا شبهة في أنه مخير في أفعاله، وإن كان ملجأ من الكف عن القتل.

و ليس من شروط الكف أن يعلم أنه مكلف، لأنه إن اراد بذلك أن مكلفاً كلفه فهذا ممّا لا اعتبار به، لان المكلف قد يعلم وجوب الفعل عليه، ويتمكن من أدائه على الوجه الذي وجب، وإن لم يعلم أنّ له مكلفاً فلا حاجة به إلى هذا العلم.

و إن اراد بأنه مكلف العلم بوجوب الفعل عليه أو التمكين بهذا العلم، وإن لم يكن ذلك مضافاً إلى موجب ومكلف، فذلك شرط لا محالة قد بيناه.

و ليس من الشروط أيضاً أن يعلم المكلف قبل الفعل أنه مكلف للفعل لا محالة، وإنما أوجب عليه قطعاً، لأن ذلك لو كان شرطاً لكان المكلف يقطع على أنه سيبقى إلى وقت الفعل، وهذا يوجب الاغراء بالقبيح. ولأن كل

مكلف يجوز الاخترام في كل زمان مستقبل، وهذا في القطع على البقاء. ولا يلزم على هذا ما يُذهب اليه في الانبياء عليهم السّلام ومن يجري مجراهم في العصمة من الائمة على جمعهم السّلام، أنهم ربما علموا البقاء قطعاً، وأن النبي «ص» لابد أن يعلم أنه سيبقى الى حين أداء ما حمله (١) من الشرع، وذلك أن معنى الاغراء في المعصوم الموثوق بأنه يفارق قبيحاً زائلاً. فان قيل: اذا كان المكلف عندكم لا يعلم أنه مخاطب بالصلاة ومكلف لفعلها إلا بعد أن يفعلها وقبل ذلك يجوز الاخترام، ويجوز أن لا تكون عليه واجبة، فكيف يلزمه فعل الصلاة مع تضيق الوقت وإيقاعها على وجه الوجوب.

قلنا: هذا المكلف وان جوّز على نفسه الاخترام فهو يعلم على الجملة أنه لا يبقى وهو على صفة المكلف إلا وتلزمه الصلاة، فيلزمه التحرز والتحري من الاخلال بالواجب لئلا يستحق الذم، وانما يتحرز بايقاع الصلاة.

فصل

(الكلام في تكليف الله تعالى من يعلم أنه يكفر)

من خالف في هذا الباب، ربما ظن أن العلم بالتكليف لا يطيع (٢) يحيل تكليفه ويمنع أن يراد منه الطاعة (٣)، ومنهم من يميز ذلك امكاناً ويخالف في حسن هذا التكليف ويدّعي قبحه، وان اختلفوا فيما يذكرونه من وجه القبح. وينبغي أن نبدأ بالكلام على من أحال ذلك ثم تتبعه بالكلام على ما خالف في حسنه.

(١) في هـ «إذا».

(٢) كذا في النسختين، ولعل الصحيح «ان العلم بتكليف من لا يطيع».

(٣) في النسختين «من الطاعة».

فصل

(في صحة ارادة ما علم المرید أنه لا يقع)

قد مضى في هذا الكتاب أن الارادة تتعلق بمرادها على جهة الحدوث، وان يعلم [أو يعتقد صحة أنه جاز أن يريده ولما كان ما المعلوم أنه لا يقع لا يخرج عن صحة الحدوث وان يعلم] (١) ذلك من حاله صح أن يراد. وأيضاً فلو كان العلم بأنه لا يقع يحيل ارادته لوجب مثل ذلك. في الظن، وقد علمنا باضطرار أن أحدنا (٢) يريد من كثير من المخالفين في الدين الايمان وان غلب في ظنه أنهم لا يفعلون بأمارات تظهر له، ويريد من الجائع وقد قدم له الطعام أن يأكل وأن في ظنه لا يعهده من لاجة أنه لا يأكل. فلو أحال العلم بأنه لا يقع ارادته لأحال ذلك الظن.

وانما جمعنا بين الامرین، لأن المصحح لكون الشيء مراداً يساوي فيه العلم بصحة حدوثه الاعتقاد والظن، وكذلك المحيل لكونه مراداً يساوي فيه هذه الامور، لأن العلم باستحالة حدوث الذات كالاعتقاد لذلك والظن في احالة تعلق الارادة، فلو كان العلم بأنه لا يقع محيلاً لارادته لساواه في ذلك الظن.

و أيضاً فقد يريد أحدنا من غيره الفعل ثم ينكشف له أنه ما وقع، ولا يفرق هذا المرید بين حالة هذه وبين حالة لو أراد ما وقع، كما لم يفرق بين حالتي كونه معتقداً لما يقع ولما يتعلق لا يقع.

و ليس الارادة في هذا الباب كالعلم، لأن العلم بالشيء على ما هو به، فلا يصح أن يتعلق بحدوث ما لا يحدث. والارادة وان تناولت حدوث الأمر

(١) الزيادة من م.

(٢) في هـ «ابن أحدنا».

فليست متعلقة به على ما هو به، فهي جارية مجرى الاعتقاد الذي تعلق بمتعلقه على ما هو به وعلى ما ليس به، ويجري أيضاً مجرى القدرة في أنه غير ممتنع أن تعلق بما المعلوم أنه لا يحدث إذا كان مما يصح حدوثه.

وقد استدل على ذلك أيضاً بأن النبي صلى الله عليه وآله كان يريد من أبي لهب الايمان وان علم بخبر الله تعالى أنه لا يؤمن، وانا نريد من جماعات الكفار الايمان في الحالة الواحدة وان علمنا أن ذلك لا يكون.

فصل

(في حسن تكليف الله تعالى من يعلم أنه يكفر)

قد كنا ذكرنا أن التعريض للشيء في حكمه، وان كل من حسن منه التوصل الى أمرين كامور يحسن من غيره تعريضه له اذا انتفت وجوه القبح، وبعكس ذلك القبح، لأن من قبح من التوصل الى شيء قبح من غيره تعريضه له.

وقد علمنا أن أحدنا يحسن منه التوصل الى الثواب بالافعال التي يستحق بها، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يعرضه للثواب ويكلفه فعل ما يوصله اليه. و اذا حسن منا أن نعرض نفوسنا أو تعرض غيرنا للمنافع المنقطعة، كان أولى بالحسن تعريضاً للمنافع العظيمة الدائمة. وانما استضر الكافر من جهة نفسه لا من جهة (١) مكلفه، لأنه أقدم على فعل ما يستحق به العقاب بسوء اختياره بعد أن نهاه الله تعالى عن ذلك وحذره بوعده عليه ورغبه في خلافه، فهو الذي ضر نفسه على الحقيقة دون مكلفه، بل قد نفعه مكلفه غاية النفع بتعرضه لمنزلة الثواب التي لا يُنال إلا بالتكليف وحته عليها، وفعل كل ما

يدعوه ويبعثه عليها.

و الوجه في حسن تكليف من يعلم أنه يكفر هو الوجه في حسن تكليف من علم أنه يؤمن، وهو التعريض للانتفاع بالثواب. والفرق بينهما ما لا يرجع الى التكليف من اختيار المؤمن بما يؤدي الى نفعه وسلامته، واختيار الكافر ما يؤدي [الى] عطبه (١) واستضراره.

فان قيل: يتنوا بأن وجوه القبح منتفية عن هذا التكليف ليصح لكم الاستدلال (٢) على حسنه.

قلنا: وجوه القبح في العقول معقولة، وهي أجمع منتفية عن هذا التكليف من علم أنه يكفر. ومتى ادعى في وجه [قبح] (٣) هذا التكليف كونه عالمًا بأنه لا يؤمن، أو فقد علم بأنه يؤمن، أو كونه عبثًا لا يحصل له، أو أنه اضرار به من حيث أدى الى مضرته. أو قيل: إنه مفيد (٤) لحصول الفساد عنده ولولاه لما حصل، أو أنه سوء نظر لأن العبد لو خيّر وأحسن الاختيار لنفسه لم يجز أن يختاره.

فجوابنا عن ذلك: إن من ادعى أن علمه بأنه يكفر وجه قبح، لا يخلو من أن يكون علم ذلك على الجملة [بالضرورة أو من طريق الاكتساب. والاول فاسد، لأن العلم بالقبح والحسن على جهة الجملة] (٥) من كمال العقل، كالعلم بقبح الظلم على الجملة، وحسن الاحسان، ولا يقع في هذه العلوم (٦) اختصاص بين العقلاء، ونحن كلنا لا نعلم ما ادعوا علمه ضرورة.

ولا فرق بين ادعائهم ذلك مع فساده، وبين من ادعى العلم الضروري بحسن التعريض للثواب، وان علم المعرّض أن المعرّض لا يختار.

(١) في هـ «ما يؤدي عطية». (٢) في هـ «الاستدلال». (٣) اربادة من هـ.

(٤) في النسختين «مفيدة». (٥) الزيادة من هـ. (٦) في النسختين «في هذه العلوم».

وإن كان العلم بذلك مكتسباً، فلا بد له من أصل في الشاهد يرد اليه، كما وجب في نظائره من ردّ الكذب الذي نفع أو دفع ضرر الى التكليف بالكذب الخالي من ذلك في القبح. وهذا متعذر في التكليف، لأنه لا طريق في الشاهد الى العلم بأن المأمور أو المكلف يعصي أو يطيع.

و أيضاً قد علمنا أن ما طريق حسنه المنافع وطريق قبحه المضار، يقوم الظن فيه مقام العلم، كالتجارات وطلب العلوم وضروب التصرف. ونحن عالمون بحسن ارشاد الضال عن الحق اليه مع الظن بأنه لا يقبل ذلك، وكذلك بحسن تقديم الطعام الى الجائع مع الظن بأنه لا يأكل، وادلاء الحبل الى الغريق لينجوبه مع الظن بأنه لا يتمسك به فيخرج. فلو علمنا ذلك بدلاً من الظن، لما اختلف الحسن كما يختلف حسن ما ذكرناه من طلب الارباح والعلوم، وساوى العلم فيه الظن.

و اذا كان التكليف مما يحسن للمنافع متى كان حسناً، ويقبح لأجل المضار متى كان قبيحاً، وجب أن يقوم العلم فيه مقام الظن، وقد بنا حسنه في الشاهد مع الظن أن المأمور لا يقبل، وكذلك يجب أن يكون مع العلم.

فان فرقوا بين التكليف وبين ما ذكرناه من ارشاد الضالّ عن الدين وتقديم الطعام وادلاء الحبل، بأن جميع هؤلاء في مضرة حاصلة وانما عرضناهم لزوالها، فاذا لم يقبلوا كانوا على ما هم عليه ولم يزدادوا ضرراً، والتكليف عنده ضرر ما كان عنده حاصلًا ولولاه لم يحصل.

قلنا: من عرضناه لنفي من ضال عن طريق، ومحتاج الى طعام، وحاصل في لجة، فلم يقبل فانه لا بد من أن يستحق ضرراً زائداً على ما كان فيه، لأنه اذا قوت نفسه الخلاص من المضرة بامتناعه يستحق الذم من العقلاء والعقاب من الله تعالى، وما كان يستحق شيئاً من ذلك لو لم يعرض، فيمتنع. فبان أنه لا فرق بين الأمرين.

فان قيل: ما ذكرتموه صحيحاً فيجيزوا أن يعرض الوالد ولده بدفع بضاعة اليه للربح والنفع وان علم أو ظن أنه يغرق في طريقه ويقتل ويؤخذ المال منه.

قلنا: منافع الولد ومضاره عائدة إلى والده، وإذا عرضه للمنافع فلائنه ينتفع بذلك ويسرّ به، فاذا علم أو ظن أنه يغرق ويتلف ماله الذي أعطاه إياه، لم يحسن أن يختار ذلك، لأنه ضرر محض يوصله الى نفسه وغمّ يتعجله. والتكليف بخلاف ذلك، لأنه خالص لنفع المكلف، ولا انتفاع له تعالى ولا استضرار بشيء من أحوال المكلف، فلا يجب حمل أحد الأمرين على الآخر. و أكثر ما يلزمنا أن نجيز متى قدرنا في الشاهد من يعرض غيره لنفع يخصّ المُعرّض، ولا يعود منه شيء إلى مُعرّضه، ولا يلحقه بمضرته (١) ضرر ولا غمّ ولا نفور طباع، وان كان ذلك متعذراً لا يوجد أن يحسن تعريضه. وهذه حالة كما نعلم أو نظن أنه لا يصل اليه، ويستضر بسوء اختياره بعاقبته. ونحن نجيز ذلك على هذا الترتيب والتقدير.

فأما [الدليل] (٢) على أن فقد علمه بأنه يطيع ليس بوجه قبح، فهو أن ذلك يقتضي قبح كل أمر في الشاهد، لأن الأمر منا غيره بالفعل المؤدي الى نفعه اذا امتثل لا يعلم أنه يطيع أو يعصي، ولا طريق لنا الى العلم بذلك، وكان يجب قبح كل أمر في الشاهد، وقد علمنا خلافه.

فأما دعوى كونه عبثاً. فباطلة، لأن العبث مالا غرض فيه وليس فيه غرض مثله، وفي التكليف غرض جليل وهو تعريض [المكلف] (٣) لمنزلة الانتفاع بالشواب الذي لا يجوز أن يستحق ولا يحسن إلا بهذا التكليف، فكيف يكون عبثاً؟!

فان قيل: أليس من زرع سبخة مع ظنه القوي بأنها لا تُجدي يوصف بأنه عابث، ولا ينفعه أن يقول: إن غرضي التعرض للانتفاع بالزرع، وإلا كان مثله تكليف من يكفر.

قلنا: زارع السبخة مع ظنه أنها لا تجدي شيئاً فعله قبيح، لا من حيث كان عبثاً بل من حيث كان مضيئاً (١) لماله، ومضراً لنفسه، ومتعجلاً الغم بذلك. ألا ترى أنه لو جعل له بازاء مايتلف من بذره المنافع السنية لحسن منه ذلك، وان علم أو ظن في الارض أنها لا تنبت، أن وجه القبح هو المضار الواصلة اليه دون ظنه أنها لا تنبت، ولوقبح ذلك للعبث لخرج بأدنى غرض عن العبث، فكان حسن منه أن يزرع السبخ اذا سرّ بذلك بعض أصدقائه أو ضحك من فعله.

فيلزم من سلك هذه الطريقة من بغدادية المعتزلة، فانهم يقبّحون تكليف من المعلوم أنه يكفر اذا لم يكن لطفاً في ايمان غيره أن يحسن تكليف الخلق بأسرهم وان علم أنهم يكفرون، اذا كان كذلك لطفاً في ايمان واحد بل في طاعة واحدة تقع من بعضهم، لأن بالقدر اليسير من الاغراض يخرج الفعل من كونه عبثاً، وهم يأبون (٢) ذلك ويمتنعون منه.

و بعد، فتكليف من المعلوم أنه يكفر لا يخلو من أن يكون فيما يرجع الى المكلف نفعاً على ما نقوله أو ضرراً على ما يدعيه المخالفون، فان كان نفعاً فلا معنى لايجاب كونه لطفاً حتى يخرج من باب العبث، وان كان ضرراً فليس بخروجه من كونه ظلماً أو قبيحاً انتفاع الغير وایمانه.

و أما ابطال كونه اضراً من حيث أدى الى المضرة. قلنا: لا نسلم (٣) كونه اضراً، بل غاية النفع والاحسان على ما أوضحناه، وليس التكليف

(١) في م «متلفاً». (٢) في هـ «يأتون». (٣) في م «فانا لانسلم».

هو المؤذي الى المضرة، بل الكفر هو الذي أدى الى استحقاق العقاب و الاستضرار، والكفر من فعل المكلف باختياره، وقد زجر عنه تعالى غاية الزجر رغبة فيما يستحق به الثواب مخالف. وكيف يكون التكليف المتقدم لاستحقاق العقاب قبيحاً لأجل الضرر بالعقاب.

و وجه قبح الافعال لا بد من مقارنته لها، ولا يجوز تأخيرها عنها، ولو كان ما يستحقه من الضرر بمعصيته وجهاً لقبح التكليف لوجب اذا جَوَّز ذلك المكلف والآمر أن لم يعلمه، ولا ظنه أن يكون أمره قبيحاً لتجاوز ثبوت وجه القبح، كشبوهه في قبح الاقدام عليه. وكان أن يقبح منا عرض الطعام على الجائع، وارشاد الضال عن الدين اليه، لتجويزنا أن يعصينا ويستضرأ وهو وجه القبح. بل كان يجب أن يكون من فعل ذلك مضراً بهما، لأنه على ما قالوه يؤدي الى المضرة. ومعلوم خلافه.

و ليس تكليف من المعلوم أنه يكفر مفسدة على ما ادعي، لأن المفسدة ما وقع عندها الفساد، ولولاها لم يقع، مع تقدم التمكين. وربما قيل من غير أن يكون لها حظ في التمكين، لأن المفسدة في حكم الداعي الى الفعل والباعث عليه، والداعي الى الفعل لا يكون تمكيناً فيه بل التمكين متقدم عليه.

و مثال المفسدة: فإن يعلم الله تعالى أنه [إن] (١) خلق لزيد ولداً كفر وان لم يخلقه آمن أو لم يكفر ولم يؤمن. فهذا مفسدة بغير شبهة، لدخوله تحت [الحد] (٢) الذي ذكرناه.

ولا يشبه ذلك تكليف من المعلوم أنه يكفر، لأن هذا التكليف تمكين من الصلاح والفساد والطاعة والمعصية، واذا ارتفع التمكين من ذلك كله ارتفع التمكين من ذلك كله. وليس خلق الولد وما أشبهه تمكيناً بل هو محض

الاستفساد، بل التمكن سابق له، وإذا ارتفع فالتمكن من الصلاح والفساد ثابت. ويجب على من ادعى من المفسدة في التكليف من المعلوم أنه يكفر أن يكون بارشاد الضال عن الدين إذا لم يقبل مفسدة كذلك، وإدلاء الحبل إلى الغريق الذي لا يتشبث، ونظائر ذلك من الامثلة معلوم خلاف ذلك.

فان قيل: ما تقولون في مُدلي الحبل إلى من يعلم أو يظن [أنه] (١) يخنق به نفسه هل هو في حيز المفسدة أو التمكن؟

قلنا: في حيز المفسدة، لأنه قادر على قتل نفسه بأعضائه، فإدلاء الحبل لا يتمكن من قتل كان قبله غير متمكن منه، فخلص كونه مفسدة. وليس كذلك ادلاء الحبل إلى من يعلم أو يظن أنه لا يتمسك به فيخرج، وإن كان هذا أو ذاك معاً قد حصل في ضرر وفساد، لأن ادلاء الحبل تمكين له من الخروج على وجه ما كان حاصلًا من قبل، فاختاره لفساد عنه لا يلحقها بالمفسدة، وبه يُمكن بالمصلحة والمفسدة، ولو ارتفع الادلاء لارتفع التمكن. وليس كذلك قاتل نفسه بالحبل، لأنه مما لاحظ له في التمكن سابق له، فتجرد كونه مفسدة.

فأما القول بأن هذا التكليف سوء نظر من حيث لو خيّر منه المكلف أو أحسن الاختيار لم يخيّر، فباطل، لأن المكلف إذا علم أن عاقبة الاستمرار واستحقاق العقاب وإذا كان ذلك بجنايته لم يجز أن يختاره، فيكون مدخلًا نفسه في ضرر محض يتعجل الغم به والخوف منه (٢).

و هذا الوجه غير ثابت في مكلفه. ألا ترى أنه لو خيّر فأحسن الاختيار لنفسه لما اختار العقاب في الآخرة ولا الحدود في الدنيا، ولا اختار الذم قبالة (٣) واللوم على القبائح ولم يوجب أنه لا يختار كونه قبيحاً من فاعله. وما

(١) الزيادة من لسباق الكلام. (٢) في هـ «فه». (٣) كلمة لا تقرأ حمداً في النسخة.

يختاره الحكيم لغيره من الافعال لا يجب حمله في قبح أو حسن على ما اختاره الانسان لنفسه، ولهذا حسن منا تقديم الطعام الى الجائع مع ظننا أنه لا يأكل، واستدعاء المخالف الى الحق وان ظننا أنه لا يقبل، ولا يحسن ممن دعوانه أن يختار ذلك لنفسه، ولا أن يدخل نفسه فيما يغلب على ظننا أنه يجلب عليه ضرراً.

طريقة اخرى:

و مما يدل على حسن تكليف الله من يعلم أنه يكفر: أنه تعالى قد كلف من هذا حاله، وقد ثبت بالادلة القاهرة الواضحة أنه تعالى ممن لا يفعل (١) القبيح، فيجب القطع على حسن تكليف من علم أنه يكفر، وانتفاء جميع وجوه القبح عنه.

وهذه الطريقة تغني عن اشارة الى وجه على التفصيل، أو بيان انتفاء كل وجوه القبح عنه على التفصيل. وسلوك هذه الطريقة في هذا التكليف أوجب منها في كل موضع، لأن تكليفه تعالى من يعلم أنه يكفر لا نظير له على الحقيقة في الشاهد، والامثال يشبه من كل وجوهه، فجرى مجرى شهوة القبح في أنه لما لم يكن لها أصل في الشاهد اعتمدنا في حُسنها على فعل الله تعالى، وكذلك نعتد في أن الحسن قد يفعل حسنه. على أنه تعالى قد فعل ذلك مع استحالة المنافع عليه، فعلم أنه انما فعله لمجرد حسنه.

وليس لأحد أن ينزع في موت من يكفر على كفره، ويدعي أن كل [من] (٢) أظهر الكفر لا بد أن يتوب قبل موته، لولا هذا ما حسن تكليفه. وذلك أن هذه مكابرة، لأننا نعلم الاعتقادات من غيرنا ضرورة، ونضطر الى

(١) في هـ «لا يعقل».

(٢) زيادة منا يقتضيها السياق.

استمرار كثير من الكفار على كفره الى حال موته، ولو لم يكن في ذلك إلا ما هو معلوم من دين الرسول صلى الله عليه وآله ضرورة، ومن اجماع الامة على أن في الكفار من يموت على كفره ويعاقب في القيامة عليه، لكفى، على أن الشاك في قبح تكليف من يعلم أنه يكفر ويعصي ويجعل ذلك وجه القبح، ولا يفرق بين عاصٍ مستمر على عصيانه وبين من يتوب بعد ذلك، لأن استحقاق الذم والضرر قد حصل بالكفر الاول، فأى فرق بين أن يتخلص منه بتكليف آخر أولاً يتخلص.

فان قيل: إن كان العلم بأن المكلف يعصي لا يقتضي قبح تكليفها فأجيزوا بعثة نبي يعلم من حاله أنه لا يؤدي الرسالة.

قلنا: بعثة من لا يؤدي الى العباد مصالحهم محل بازاخة علتهم في تكليفهم، ويقتضي مع اللطف في التكليف والتمكين، فلذلك لم يجز، لا لأنه تكليف من في المعلوم أنه يعصي. وليس بمنكر أن يعرض في تكليف من علم الله تعالى أنه يعصي وجه يقتضي قبحه، وهو غير ما ظن مخالفونا.

فصل

(في تمييز وجوه حسن تكليف من المعلوم أنه يعصي)

(من الوجوه التي يقع عليها التعريض للنفع يجري مجرى الابتداء به)

وهذا التكليف انما يقبح على أحد وجهين: إما أن يكون مفسدة لهذا المكلف نفسه في فعل آخر أو لمكلف غيره، والوجه الاخر أن يعلم الله تعالى في طاعة اخرى في غير التي يعلم أنه يعصي فيها، أنه إن كلفه اياها أطاع فيها والثواب على الطاعتين متساو، فبانه لا يجوز في هذا الوجه أن يكلفه ما يعصي فيه بل يكلفه ما يعلم أنه يطيع فيه.

ولا شبهة في قبح التكليف على الوجه الاول، لأن كون الفعل مفسدة

متى حصل كان الفعل قبيحاً. وأما الوجه في القسم الثاني فهو: أنه متى كان غرضه في تكليفه [أن يعرضه لمبلغ من الثواب وعلم أنه يطيع إذا كلفه بعض الافعال ويستحق ذلك الثواب الذي عرض له وأنه يعصي إذا كلفه غيره متى انفعل لم يحسن تكليفه ما يعصي فيه، سواء كان الوقت واحداً أو مختلفاً، لأن تكليفه] (١) ما يعصى فيه والحال هذه دون ما يطيع عبث، وربما قيل إنه نقض الغرض.

وقد استدل على قبح هذا التكليف وأنه جارٍ مجرى العبث، بأن من كان غرضه متناً سداً جوعه غيره، وعلم أنه متى قدم اليه طعاماً مخصوصاً امتنع من الاكل وان قدم غيره أكل، فانه لا يجوز أن يقدم ما يعلم أنه لا يأكل ولو فعل لكان عابثاً (٢). وليس يجري ذلك مجرى أن يكون في الطاعة الاخرى مزيد ثواب على التي يطيع فيها وأراد تعريضه لذلك القدر من النفع، لأنه يحسن على هذا الوجه أن يكلفه ما يعصي فيه دون ما يطيع، لأن غرضه في نفعه ما لا يصل اليه إلا تكليف ما علم أنه يعصي فيه.

وعلى هذه الطريقة يجب أن يقال في من كفر وعلم تعالى أنه إن بقاه آمن أو تاب: إنه لا يخلو من أن يكون القدر الذي عرض له من الثواب يتساوى فيه التكليف الذي عصى فيه، والتكليف الذي لوبقى فيه لأطاع أو لا يتساوى، فان تساوى فيه لم يحسن أن يكلف الاول بل يكلف الثاني الذي يطيع فيه على ما تقدم ذكره، فان كان التكليف الاول الذي يعصي فيه هو الزائد الثواب لم يجب التبقية وجاز الاخترام، وكذلك إن كان التكليف الثاني هو الزائد الثواب لم يجب التبقية، لان الغرض من التعريض القدر المخصوص من الثواب في الاول دون الثاني.

(٢) في هـ «عبثاً».

(١) الزيادة من م.

هذا الذي قرر وحرره صاحب كتاب المغني، وذكر ان أصول أبي هاشم يقتضيه.

و الذي يقوى الآن في نفسي خلاف هذا، والأشبه الأليق بمذهب أبي هاشم اجازة أن يكلف فيه من الطاعين دون ما يطيع فيه، وان كان الغرض قدراً من الثواب متساويان فيه، ولا يجب أن يكون تكليف ما يعصى فيه عبثاً على ما ذكر، لأن العبث م لا غرض فيه، وهذا التكليف فيه غرض، وهو التعريض للثواب والنفع. ويجب أن يكون احساناً وانعاماً، لأن التعريض للشيء في حكم ايصاله اليه. وهذا أجبنا كلنا من طعن في تكليف الله تعالى من يعلم أنه يكفر بأنه عبث.

و إن قيل: إنه عبث لا من حيث علم أنه لا يقبل بل من حيث كان بازائه ما يطيع فيه ويبلغ به الغرض.

قلنا: لا فرق بين من نسب هذا التكليف الى أنه عبث من الوجه الذي ذكر وبين من قال إنه تكليف من المعلوم أنه يكفر، والعدول عن تكليف من المعلوم أنه يؤمن قبيح وعبث.

فاذا قيل: الغرض في أحد هذين التكليفين غير الغرض في الآخر.

قلنا: لكنه في معناه و من جنسه، لأن الغرض في الاحسان الى زيد هو حسن الاحسان وانتفاع المُحسن اليه، فاذا فاق هذا في شخص وكان الغرض تاماً في شخص آخر، كان تعريض من لا يقبل والعروض عن تعريض من يفعل في حكم العبث. والشاهد الذي فزعوا اليه في هذا الباب قاض عليهم، فانهم كما لا يستقبحون تقديم طعام مخصوص لا يأكله وترك تقديم غيره ومعلوم أنه يأكله، ويستقبحون ممن له غرض في حاجة مخصوصة يعلم أو يظن أنه إن أنفذ فيها أحد غلمانة قضاها وان أنفذ الآخر لم يقضها، أن يُنفذ المحقق دون المنجح ويعدونه عبثاً، سواء تلك الحاجة تخص المرسل والمرسل به.

و أما تقديم الطعام الذي جعل عمدة في هذه المسألة فنحن نعلم أن أحدنا إذا كان غرضه أن يُشبع بعض الجوع، وعلم أو ظن أنه إن قدم إليه طعاماً مخصوصاً لم يتناول منه (١) شيئاً وإن كان لو تناول لشبع به، وفرضنا أن هناك طعاماً آخر لا يشبع لكنه يمسك الرمق ويثبت معه الحياة، وعلم أنه إن قدمه إليه بدلاً من الأول تناول منه وأمسك رmqه، فانه لا يحسن منه أن يقدم الطعام المشبع وهو يعلم أنه لا يتناوله ولا يتم فيه غرضه، ويعدل عن الثاني الذي يعلم أنه يتناوله ويمسك رmqه. ولا يقبل منه الاعتذار بأن غرضي الشبع. وهذا لا يتم في الطعام الذي لا يُتناول دون الذي يُتناول، لأن (٢) العقلاء لا يقبلون هذا العذر ويقولون له: الطعام الثاني وإن لم يكن فيه كل غرضك ففيه شطره إذا كثر وإذا عدلت الى تقديم طعام من جنسه للشبع وأنت تعلم أنه لا يتناول كنت عابثاً مقبّحاً وناقضاً للغرض.

أن قيل في الموضوع المختلف فيه: إنه نقض للغرض وقد أجزتم كلكم معشر أصحاب أبي هاشم بلا خلاف منه ولا منكم، أن تكليف الله تعالى الطاعة التي يعلم أن المكلف يعصي فيها ويعدل عن تكليفه، للطاعة التي يعلم أنه يطيع فيها إذا علم أن ثواب ما يعصى فيه أوفر، وكان غرضه التعريض لذلك القدر الوافر من الثواب. وهذا نظير من اشكال في قبحه، من المثل بتقديم الطعام المشبع والعدول عن الذي يمسك الرمق.

فان قيل: أخذنا له نفع و سرور في بلوغ غرضه و يلحقه غم و ضرر بفوت غرضه، فلهذا استقبح ما ذكرناه.

قلنا: و عليكم مثل هذا في الاستشهاد بتقديم الطعام الذي لا يُتناول والعدول عما يُتناول، فلا تجعلوا ذلك أصلاً لتكليف الله تعالى الذي لا يلحقه

في تمامه نفع ولا في فوته ضرر، ولهذا قال الشيوخ في مسألة مَنْ يعلم الله تعالى أنه يكفر: اذا هُوَل عليهم بايراد تلك الامثلة الرائعة مثل دفع السيف الى من يقتل به نفسه وأولاده دون من يستعمله في مصالحه، أن تكليف أحدنا لا يكاد يخلص من انتفاع يمسّ المكلف ويتعدى اليه. والامثال لتكليف الله تعالى توجد في الشاهد على حقيقته، وعلى هذا يجوز أن يكلف الله تعالى مكلفاً اليوم الذي [يعلم] (١) أنه يعصي فيه ولا يكلف اليوم الذي يعلم أنه يطيع فيه وان توالى ذلك، كما يجوز عند الكل من هذه الطائفة أن يكلف كل مَنْ علم أنه يكفر ولا يكلف أحداً ممن علم أنه يؤمن.

و الصحيح على هذه الطريقة: أنه يجوز اماتة الكافر وان علم الله تعالى أنه لو بقاه مكلفاً لآمن، بخلاف قول أبي علي. والوجه في ذلك: انّ التكليف في الاصل تفضل وغير واجب تكليف مَنْ علم أنه يؤمن في الاصل وكذلك في الفرع، وأي فرق في سقوط الوجوب بين ابتداء تكليف من علم أنه [يؤمن] (٢)، وبين استمرار التكليف على من علم أنه يؤمن، وقد بُيّن في مواضع أن التكليف الثاني لا يكون لطفاً في الاول، فيجب لمكانه، لأن اللطف لا يكون إلا في منتظر، ولا يصح أن يكون لطفاً في نفسه، لأنه تمكين والتمكين منفصل من اللطف. فلم يبق إلا أن يقال: يجب التكليف الثاني، لأنه تمكين من ازالة المضرة بالعقاب. وهذا غير واجب، لأن المضرة انما أتى في استحقاقها من قبل نفسه وقد كان متمكناً من أن لا يستحقها. ولا فرق بين من أوجب التمكين في ازالة العقاب، وبين من أوجب التمكين من استحقاق الثواب.

و أما تبقية التكليف على مؤمن علم من حاله أنه إن بقي عليه التكليف

(١) الزيادة من م.

(٢) الزيادة منا لسياق الكلام.

كفر، فَمَا لَا خِلافَ فِيهِ بَيْنَ أَبِي عَلِيٍّ وَأَبِي هَاشِمٍ، وَالْوَجْهَ فِي حَسَنِ تَكْلِيفٍ مَنْ الْمَعْلُومُ أَنَّهُ يَكْفُرُ ابْتِدَاءً وَجْهَ فِي حَسَنِ ذَلِكَ التَّعْرِيزُ لِنَفْعٍ لَا يُنَالُ إِلَّا بِالتَّكْلِيفِ.

وَمِنْ فَرْقٍ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ بِأَنَّ الْمُؤْمِنَ قَدْ اسْتَحَقَّ الثَّوَابَ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكْلَفَ مَعَ الْعِلْمِ بِأَنَّهُ يَجْبُطُهُ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ مَنْ عِلْمُ أَنَّهُ يَكْفُرُ فِي الْأَصْلِ. فَلَمْ يَأْتِ بِشَبْهَةٍ، لِأَنَّ احْبَاطَهُ لِلثَّوَابِ إِذَا كَانَ مِنْ قَبْلِهِ بِسُوءِ اخْتِيَارِهِ وَجَنَائِثِهِ عَلَى نَفْسِهِ، جَرَى مَجْرَى اخْتِيَارِهِ مَسِيئاً إِلَى نَفْسِهِ مَا يَسْتَحِقُّ بِهِ فِي أَصْلِ الْعِقَابِ، فَإِنْ قَبِحَ لِأَحَدٍ أَمْرَيْنِ قَبِحَ لِلْآخَرِ.

فصل

(في وجوب انقطاع التكليف)

إِذَا كَانَ الْغَرَضُ فِي التَّكْلِيفِ لِلثَّوَابِ فَلَا يَدَّ مِنْ انْقِطَاعِهِ لِيَصِلَ الْمَكْلُوفُ إِلَى الثَّوَابِ الَّذِي هُوَ الْغَرَضُ بِالتَّكْلِيفِ وَلَيْسَ بِوَقْتِ انْقِطَاعِهِ بِزَمَانٍ بَعِينَةٍ، بَلْ يُوْجِبُهُ عَلَى الْجُمْلَةِ، لِأَنَّ الْوَاجِبَ قَدْ يَجِبُ عَلَى سَبِيلِ الْجُمْلَةِ، وَكَذَلِكَ الْقَبِيحُ أَيْضاً قَدْ يَقْبَحُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ، كَمَا نَقُولُهُ فِي قَبْحِ أَحَدِي الْجَنَائِثِ فِي الْمَحَلِّ الْوَاحِدِ عَلَى الْجُمْلَةِ دُونَ التَّعْيِينِ. وَإِنَّمَا يَجِبُ عَلَيْهِ تَعَالَى قَطْعُ التَّكْلِيفِ إِذَا لَمْ يَحْصُلِ ذَلِكَ الْقَطْعُ مِنْ غَيْرِهِ تَعَالَى.

وَأَمَّا انْقِطَاعُ تَكْلِيفِ جَمِيعِ الْمَكْلُوفِينَ عَلَى وَجْهِ الْاجْتِمَاعِ، فَإِنَّ الْعَقْلَ لَا يُوْجِبُهُ، فَإِنَّ عِلْمَ فَبِالْسَّمْعِ، وَالْعَقْلُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بَعْضُ الْخَلْقِ مَثَاباً فِي وَقْتِ غَيْرِهِ فِيهِ بَعِينَةٍ مَكْلُوفٍ.

وَاجْمَاعُ الْأُمَّةِ عَلَى أَنَّ الْآخِرَةَ دَارُ ثَوَابٍ. لَا يَمْنَعُ أَنْ يَكُونَ الْمَلَائِكَةُ هُنَاكَ. وَإِنْ قُلْنَا أَنَّهَا دَارُ ثَوَابٍ لِكُلِّ مَكْلُوفٍ حَمَلْنَا مَا تَتَوَلَّاهُ الْمَلَائِكَةُ مِنَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ فِي دَارِ الْآخِرَةِ عَلَى أَنَّ لَهُمْ فِيهِ شَهَوَاتٍ وَمَسَارَ وَلَذَاتٍ.

فصل

(في أن الثواب لا يقترن بالتكليف ولا يتعقبه من غير تراخ)

إذا كان من الثواب أن يكون خالصاً من الشوب والتكدير حتى يحسن الزام المشاق العظيمة له، لم يجز امتزاجه بالتكليف، لأن التكليف لا يُعرى من المشاق، والمضار والغموم.
و أيضاً فإن اقتران الثواب بالتكليف يقتضي الاجاء في الفعل الذي ضمن عليه.

فان قيل: أليس يستحق بالطاعة ثواب في الثاني من حال الفعل؟ قلنا: ليس يمتنع (١) أن يعرض في الحقوق المستحقة أمر يقتضي تأخيرها ولا يخرج بذلك الاستحقاق. ألا ترى أن وليّ اليتيم لو علم أو غلب في ظنه أن بعض حقوق اليتيم لو تعجلها أو قبضها ممن هو عليه تلف وهلك لوجب عليه تأخيرها طلباً لمصلحة اليتيم، والعدول عن تعجيله خوفاً من مضرته. وإذا كان الاثابة في حال التكليف عائدة على نقض استحقاق الثواب، وجب تأخيرها وتوفير ما يستحقه في هذه الاوقات التي أخرفها في الاخرة عند اتصال الثواب اليه.

و انما منعنا من أن يتعقب الثواب التكليف بلا فصل ومن غير تراخ، لأن ذلك يقتضي الاجاء الى الطاعات، لأنه لا فرق في ذلك بين المصاحب للتكليف وبين المتعقب له بغير تراخ، لأن الجميع في حكم الحاضر الحاصل. والنفع اذا كان حاضراً، اقتضى أن تكون الطاعات مفعولة، لا لحسن الطاعات، وذلك مغل باستحقاق الثواب.

(١) في النسختين «ليس أن يمتنع».

و المدة التي يجب أن تكون من التكليف وفعل الثواب، لا يعلم تحقيقها إلا الله تعالى، فليس تمييز ذلك من فروضنا. ويكفيها العلم على سبيل [الجملة] (١) أنه لا بد من مهلة وتراخ.

و اذا وجب قطع التكليف فهو تعالى مخير في قطعه في آخر المكلفين بالموت أو بالافناء أو بغير ذلك مما به يقطع التكليف.

وقد قيل: إنه تعالى لا يجوز أن يجمع في آخر المكلفين بين الموت والافناء، لأنه يقتضي كون أحدهما عبثاً.

باب

(الكلام في الاعادة وما يتعلق بها ويرجع اليها)

فصل

(في جواز الفناء على الجواهر)

اعلم أنه لا دليل من طريق العقل على أن الجوهر يصح أو يستحيل فيه الفناء، لأن الامرين مجوزان عقلاً، وانما يُرجع في ذلك الى السمع، واذا ورد السمع بأنه تعالى يفي الجواهر وعلمنا أن الباقي لا ينتفي إلا بضدّ، قطعنا على أن للجواهر ضدّاً، وأن الله تعالى انما يغنيها بأن يفعل ذلك الضدّ.

وليس لأحد أن يجعل الجواهر- لو جاز عقلاً وجوب وجوده أبداً- مماثلاً للقديم تعالى، وذلك أن القديم انما خالف غيره بوجوب الوجود له في كل حال، وأنه لم يجب له عن علّة ولا فاعل بل لما هو عليه في ذاته. والجواهر وان جاز بعد وجودها أن يستمر الوجود لها وجوباً، فقد كان يجوز ألا يوجد في الاول، بأن لا يختار الفاعل ايجادها، فلا تكون موجودة في الاوقات المستقبلية بل تكون معدومة فيها، فلا مماثلة بين القديم تعالى وبينها لو وجب وجودها على بعض الوجوه.

وليس لأحد أن يقول: لو لم يكن تعالى قادراً على ايجاد ضدّ الجواهر لما كان متخيراً في فعلها، وذلك أن المتخير يكفي فيه صحة أن يفعل الفعل وألّا يفعله في الاجناس مالا ضدّ له، كالتأليف وغيره، وفاعله متخير فيه ومفارق للمضطر.

فصل

(في ذكر ما يدل على فناء الجواهر من جهة السمع)
 أكد ما يدل على ذلك اجماع الامة على أنه تعالى يفني الجواهر ثم يعيد،
 وأنه تعالى قادر على افناء الجواهر، وهو معلوم ضرورة من حالهم.
 ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى «هو الاول والآخر» (١) وكونه أولاً
 يقتضي أن يكون سابقاً للموجودات كلها، وكونه آخراً يقتضي أن يكون آخراً
 للموجودات.

غير أن الدليل قد دل على أن الجنة والنار دائمتان، والثواب والعقاب لا
 ينقطعان، فيجب أن يكون تعالى آخراً منفرداً بالوجود قبل دخول الخلق الجنة
 والنار. وهذا يقتضي فناء الجواهر وسائر الموجودات.
 ومما يدل على ذلك قوله تعالى «كل من عليها فان» (٢)، وحقيقة الفناء
 هو العدم. وإذا كان فناء لبعض الجواهر يقتضي فناء الجميع على ما بينته،
 علمنا أن جميع العالم وان لم يكن داخلاً تحت قوله تعالى «كل من عليها فان»
 لابد أن يفنى.

وليس لأحد أن يقول: إن الفناء هاهنا ليس هو العدم وإنما هو التفريق
 وتشذب الاجزاء، كما قال الشاعر:

يا ابني أُمِّية اني عنكما غان وما الغنا غير أني مرتعش فان
 والجواب عن ذلك: ان اطلاق لفظ «الفناء» يقتضي العدم انما يستفاد
 به غيره في بعض الاماكن استعارة وتشبيهاً، وإنما أراد الشاعر أنني مقارب
 للفناء ومشرف عليه، كما يقال في الشيخ الهرم «إنه ميت»، وهذه عادة

للعرب معروفة.

ويمكن (١) أيضاً أن يريد بقوله إنني فاني القدرة والمنة وما أشبه ذلك ،
فحذف للاختصار.
و لو لم يدل على أن المراد بالفناء في الآية إلعدم (٢) إلا في قوله تعالى
«ويبقى وجه ربك» لكفى وأغنى.

فصل

(في أن الجواهر لا تنفى إلا بضدّ)

الجواهر باقية والباقي لا يخرج عن الوجود إلا بضد ينافيه أو بانتفاء (٣)
ما يحتاج اليه، والجوهر لا يحتاج الى غيره فينتفي بانتفائه، فيجب متى انتفى أن
يكون ذلك بضدّ بقاءه (٤)، ونحن نبين هذه الجملة:

أما الدليل على أن جنس الجواهر باقٍ، فهو أن أحدنا يعلم من نفسه
ضرورة أنه الذي كان بالأمس قاصداً ولا يدخل عليه شك في ذلك ، وقد بينا
أن الحي منا هو الجواهر (٥) المخصوصة، واذ اثبت ما ذكرناه في الحي ثبت في
سائر أجناس الجواهر لتماثلها. على أن أحدنا يعلم ضرورة في كثير من الأجسام
وان لم تكن حية أنها التي كانت بالامس.

و يدل أيضاً على بقاء الجواهر أنها لو تجددت لقبح المدح والذم، لأن المدح
والذم انما يحسن في الحالة الثانية من وقوع الفعل، ومع تجدد الجواهر الممدوح
والمذموم غير الفاعل.

فان قيل: جوّزوا أن تكون الجواهر باقية، لا لأنها في نفسها ممّا يستمر

(١) في هـ «ويمكن» . (٢) في هـ «لعدم» . (٣) في هـ «وبانتفاء» .

(٤) غير واضحة في النسختين . (٥) كذا و العبارة مشوشة .

وجودها، بل الله يحدثها في كل حال ويجدها، والجوهر الثاني هو الاول.
قلنا: هذا يقتضي جواز أن يوجد الجوهر وهو في الوقت الاول ببغداد في
الثاني بالصين، حتى لا يكون من كونه في البلدين زمان، لأن وجوده اذا تعلق
به تعالى ثانياً كما تعلق به أولاً وهو في الاول مخير في ايجاده بين البلدان كلها
فكذلك في الثاني وقد علمنا ضرورة بطلان ذلك.

ويدل أيضاً على ذلك: أنه لو كان تعالى هو المجدد لوجود الجوهر في كل
حال لكان تعالى هو الذي يوجد فيها الاكوان في كل حال، لان به تعالى
صار على الصفة الموجبة عن الكون. وقد علمنا خلاف ذلك، لانا نجد من
أنفسنا صفة لتحيز الكون بكل مكان، وكان أيضاً يسقط المدح والذم على
الكون في الجهات كلها.

و ليس لأحد أن يقول: جَوَّزُوا أن ينتهي الحال بالجواهر الى وقت يجب
عدمها فيه بلاضد، ويجري هذا الوقت مجرى الوقت الثاني فيما لا يبقى. وذلك
أن كل شيء تعدى (١) وجوده الوقت الواحد، [فلا انحصار لاوقات صحة
وجوده لأنه لا مقتضي للحصر، وهذه طريقتنا في أن ماتعدى في تعلقه بغير
الواحد] (٢) لم ينحصر اذا لم يكن للانحصار وجه معقول، فاذا تعدى الجوهر
الوقت الواحد في وجوده لم ينحصر أوقات صحة وجوده.

و أما حاجة الجوهر في وجوده الى غيره فن البين الفساد، لانه لا معنى
يشار اليه يمكن أن يدعى أن الجوهر يحتاج في الوجود اليه.

ومتى قيل: جَوَّزُوا ذلك أن يكون ذلك المعنى هو الكون، لان الجوهر وان
لم يحتاج الى الكون في وجوده، فهو يحتاج اليه في كونه كائناً في بعض
الجهات، وذلك مما لا ينفك منه مع الوجود.

و الجواب الذي [مضى] (١) في الكتب عن هذه الشبهة: أن الاكوان باقية، ولا ينتفي كل واحد إلا بكونٍ يضاده ويحل محله، فاذا لم يفعل تعالى في الجسم الكون في الثاني، فإن الكون الاول باقٍ فيه، فلا يجب انتفاء الجسم على ما سئلنا عنه. واذا كنا شاكرين في بقاء الاكوان جاز أن يجعل هذا الشك على الفناء، وان كانت باقية قطعنا على اثباته.

ويمكن ابطال هذا السؤال من وجه آخر مع الشك في بقاء الاكوان، وهو: أن الكون يحتاج الى الجسم في وجوده لا محالة فكيف يجوز أن يحتاج الجسم الى الكون في الوجود؟ وهذا يقتضي حاجة كل واحد منها في الوجود الى صاحبه، ويؤدي الى حاجة الشيء الى نفسه.

فأما الجواب المعتمد عن هذه الشبهة: أن الاكوان باقية ولا ينتفي كون مع وجود محله إلا بكونٍ يضاده، وليس للاكوان ضد يخرج عن نوع الاكوان، ولو كان كذلك لكان ذلك الضد محل الجوهر حتى ينفي الاكوان، فكيف يكون الجوهر منتفياً به وهو حال فيه.

ومتى قيل: إن الكون يبطل ببطلان الجوهر لا بضد له. فذلك باطل، لتعلق بطلان الجوهر ببطلان الكون، وتعلق بطلان الكون ببطلان الجوهر. فان قيل: كيف تعتمدون على ما يبتني على بقاء الاكوان قطعاً وأنتم تشكون في بقاء كثير من الاعراض، ولا تقطعون على بقاء ولا خلاف فيه؟ قلنا: نحن نشك في بقاء أجناس كثيرة من الاعراض كالاكوان والطعوم والارايح والقدر وغير ذلك، وقاطعون على أن أجناساً منها لا تبقى كالاصوات والارادة والكراهة، ويقوى عندنا بقاء الاكوان والتأليف أيضاً. و الذي يدل على قوة بقاء الاكوان شكاً في القطع على اثبات الفناء،

فنقول: إن كان الاكوان غير باقية فلا قطع أنا نجد الأجسام لابثة مكانها الزمان الطويل، فلا يخلو من أن يكون استمرت على ذلك لبقاء الكون، أو لأن الله تعالى يجدده في كل حال، أو لأن الكون يولد أمثاله. فان كان الاول فهو المطلوب، وان كان الثاني بطل، لأنه تعالى مختار لافعاله. وقد يجوز ألا تجدد هذه الاكوان، فتخرج عن أماكنها بغير فاعل ولا ناقل، ومعلوم خلاف ذلك. وان كان الثالث هو التوليد فيبطل بأن الاكوان في الجهة الواحدة متماثلة، ولا مانع يمنع من وجود المسبب مع السبب فيها، فلو ولد الكون مثله لولده في الحال وأدى الى اثبات مالا نهاية له.

و هذه الطريقة اذا سلكت في بقاء التأليف على الوجه (١) الذي رتبناه استمرت.

ولا يمكن أن يدعى: أن الجوهر يحتاج في بقائه الى معنى هو البقاء، فاذا لم يفعل له البقاء انتفى الجوهر من غير ضد. وذلك لأن البقاء ليس بمعنى، وقد ذكرنا طرفاً من الادلة على ذلك في الكلام على بقاء القدر من هذا الكتاب وفي كتابنا الملخص.

ومما لم نذكره هناك: أن البقاء لو كان معنى لجاز وجوده في الجوهر في الحال الاولى من وجوده، لأن التحيز الذي هو مصحح الاحتمال للاعراض حاصل في الاول والثاني، والبقاء لو ثبت معنى [لكان لا يحتاج إلا الى محله، وهذا يوجب أن يكون الجوهر على الجسم باقياً في الحال الاولى] (٢).

فصل

(في وجوب فناء الجواهر بالضد الواحد)

انما ينفي الذات غيرها بأن تكون في نفسها على صفة يقتضي التنافي، ثم

توجد على الوجه الذي وجدت تلك الذات عليه. والجزء من الفناء في نفسه صفة يقتضي نفي الجواهر، وإذا وجد لا في محل متعرياً من كل معلق به فقد حصل المقتضي والشرط، فلم يبق منتظر في المناقاة.

ولهذه العلة نفي الجزء من السواد جميع أجزاء البياض إذا طرأ عليها والمحل واحد.

وليس يمكن أن يدعى الاختصاص بأحد الجوهرين من حيث الحلول، لأن ذلك يقتضي اجتماعهما في الوجود والحال واحدة، وذلك يبطل التنافي بينهما.

وليس له أن يقول: إن الفناء يفنى من الجوهر ما يختص بمحاذاته، وذلك أنه يقتضي كون الفناء في تلك الجهة بكون، ومستحيل إيجاب الكون للفناء كونه في الجهة، لأن وجوده مع وجود الفناء مستحيل لحاجة الكون الى محل، والفناء لا يصح أن يكون محلاً له لفقد التحيز.

ولا يصح أن يقال: إن الفناء اختص بالجهة لذاته، فلا يحتاج الى الكون، لأن ذلك يقتضي أن يكون الجوهر بالعكس من صفته، لان حكم التضاد يقتضي (١) ذلك فكيف يكون موافقاً له في هذه الصفة، وكان يجب أن يتماثل الذاتان عن الصفة وكيفية استحقاقها، وهو في إحداها للذات والاخرى لعل.

وأيضاً فإن الفناء انما ينفي الجوهر من حيث اختص بمحاذاته الذي هو فيها، ومعلوم أن الجوهر يصح وجوده في محاذيات أخر، فكان يجب أن لا ينتفي الجوهر بالفناء على هذا القول، ويجري مجرى العرض لوصح انتقاله الى غير محله في أنه كان لا يجب عدمه اذا طرأ ضده.

(١) في هـ «وأيضاً يقتضي».

فصل

(في صحة الاعادة عليه)

الجواهر يصح وجودها في كل وقت، أو ما تقدره تقدير الوقت على العموم إلا بحيث يؤدي الى خروجها من أن تكون محدثة، بأن توجد فيما لم يزل، أو فيما يكون بينها وبين ما لم يزل أوقات متناهية، ووجودها في هذه الاوقات كلها يصح على سبيل الابتداء، وعلى جهة الاستمرار والبقاء، فيجب أن يجوز وجودها على سبيل الاعادة، لأن وجودها ابتداء وعلى سبيل الاعادة لا يختلف في نفسه.

و القديم تعالى قادر على العموم من غير اختصاص بوقت، فحق صح في مقدوره الوجود كان قادراً على ايجاده.

و انما لم يجز اعادته تعالى لما لا يبقى من مقدوراته، لأنها تختص في الوجود بوقت لا يتقدم ولا [يتأخر] (١).

و إنما لم يقدر أحدنا على اعادة ما يبقى من مقدوراته، لا م يرجع الى حكم مقدور القدرة، لأنها لا تتعلق - والوقت والجنس والمحل واحد - الا بجزء، فلو جاز اعادة مقدورها لادى الى خلاف هذا الحكم، والى أن يصح أن يفعل أحدنا على سبيل الاعادة ما لا ينحصر، والمحل [والوقت] (٢) والجنس واحد. وهذا الذي ذكرناه مفقود فيه تعالى، فيجب جواز اعادته مقدوراته الباقية.

فصل

(في ذكر ما يجب اعادته ولا يجب وكيفية الاعادة)

كل من مات وله حق لم يستوفه في الدنيا فلا بد من اعادته ليوفي حقه،

غير أن الحال في ذلك يختلف: فستحق الثواب يجب اعادته على كل حال، لأن الثواب لا يجوز توفيره عليه في الدنيا لدوامه وخلوصه. ومستحق(١) العوض كان يجوز أن يتوفر عليه ما يستحقه منه في الدنيا لأنه منقطع، فلا يجب اعادته.

و أما مستحق(٢) العقاب فغير واجبة اعادته على كل حال، لان العقاب يحسن عقلاً اسقاطه على ما نبينه اذا انتهينا الى مكانه بمشيئة الله تعالى، واذا أسقط لم يحسن استيفاؤه، فلم يجب الاعادة.

و انما نعلم بالسمع أنه يعيد مستحق العقاب، فن كان منهم عقابه دائماً استوفاه بدلالة السمع، ومن كان عقابه منقطعاً فلا يكون كذلك الا وهو مستحق للثواب الدائم بطاعته، فاذا اعيد ربما استوفى عقابه ثم نقل الى الثواب الدائم، وربما عفى عن عقابه وفعل به الثواب، فاعادته واجبة عقلاً لشيء يرجع الى استحقاق الثواب لا العقاب.

وقد ورد السمع باعادة أطفال المكلفين والمجانين، وكل ذلك غير واجب عقلاً.

و أما كيفية الاعادة فالذي يجب اعادته الاجزاء التي هي أقل ما يكون معه الحي حياً، وهي التي متى انتقضت بنيتها خرج من أن يكون حياً. ولا يعتبر في الاعادة بالاطراف وأجزاء السمن، لأن الحي لا يخرج بمفارقته من كونه حياً، ولأن أحدنا قد يستحق المدح والذم، ثم يسمن فلا يتغير حاله فيما يستحقه.

وهذه الاجزاء التي أشرنا اليها وقلنا إنه أقل ما يكون معه الحي حياً، لا يجوز التبدل فيها ولا أن تصير مرة زيداً ومرة عمراً، فاذا اغتذى حيوان بحيوان

(٢) في هـ «فيستحق».

(١) في هـ «يستحق».

فان الآكل لا يغتذي من المأكول بالاجزاء التي هي أقل ما يكون المأكول حيواناً معه، وانما يغتذي بالاجزاء التي هي على سبيل السمن، وبالاجزاء التي لاحياة فيها. ولهذا تفصيل طويل ليس هذا موضعه.

وانما قلنا بهذه الجملة لأن العلم بأن الحي حياً يرجع الى الاجزاء ألا ترى أن من علم منا أنه كان الذي كان مريداً بالامس وصغيراً وشاباً، فعلوم علمه هو الحي لا ما يختص به من الصفة، فيجب اعتبار عين الاجزاء في الاعادة دون غيرها.

وقول من ذهب بالاعادة الى الحياة وجوّز تبديل الاشياء الى غيرها. باطل، لأن المستحق لشواب أو عقاب هو الحي دون الحياة، وكون الحي حياً يرجع الى أجزائه لا الى حياته. فلا وجه لاعادة الحياة، إلا أن الحياة المختصة بهذه الاجزاء - الذي يرجع في كون الحي حياً اليها - ان كانت أعياناً مخصوصة وجبت اعادتها، لأنه لا يمكن أن تكون هذه الاجزاء حية إلا بها، وان أقام غيرها مقامها في كون تلك الاجزاء حية لم يجب اعادة الحياة الاولى بل ما يقوم مقامها ويسدّ مسدّها.

فأما التأليف فلا يجب اعادته، والأمر فيه أوضح من الحياة، لان حكمه راجع الى المحل ولا يجوز أن يتميز لمثله الجمل، ولا تعلق للتأليف بالجملة، كما لا يتعلق للكون بها.

باب

(الكلام في المعارف والنظر وأحكامها وما يتعلق (١) بها)

فصل

(في حد العلم وبيان مهم أحكامه)

العلم ما اقتضى سكون النفس إلى ما تناوله، غير أنه لا يكون كذلك إلا وهو اعتقاد يعتقد على ما هو واقع به [على بعض الوجوه: وليس يجب دخول هذه الصفات في الحد، لأن الحد لا يتعدى ذكر ما يُبين به الشيء من غيره ولا] (٢) يحصل بخلافه، لولا ذلك لم يكن بعض الصفات المشتركة بأن يدخل في الحد أولى من بعض.

والذي يدل على أن العلم من قبيل الاعتقاد، لو لم يكن كذلك لجاز أن يكون عالماً وإن لم يكن معتقداً له مع سكون النفس، ولا يكون عالماً ومعلوم فساد ذلك.

وأيضاً فلو لم يكن العلم من جنس الاعتقاد لكان مخالفاً له، لأنه لو كان ضده لم يجب أن يحّد العالم نفسه معتقداً لما هو عالم به كما يجدها، كذلك فيما يقدر فيه، وإنما يفارق العلم التقليد بسكون النفس ولو كان مخالفاً له لم يجب انتفاؤهما بضدّ واحد، وقد علمنا أن ما أخرجه من كونه عالماً بالشيء يخرج من كونه معتقداً له.

(٢) الزيادة من م.

(١) في هـ «ويتعلق بها».

و العلوم على ضربين: ضروري، ومكتسب.
وقد حدّ الضروري: بأنه الذي لا يتمكن العالم به نفيه عن نفسه اذا انفرد، كالعلم بالمشاهدات وما يجري مجراها.
وانما ذكر «الانفراد» احتراز من اجتماع العلم الضروري مع المكتسب وتعذر نفيهما معاً، فلو لم يشترط الانفراد لأدخل المكتسب في حد الضروري. مثاله: أن يخبر النبي «ص» زيداً بأن عمراً في الدار ثم يشاهده فيها، فيجتمع له علمان به ضروري ومكتسب، فلو شك في النبوة لما خرج عن كونه عالماً بأن عمراً في الدار. ولو انفرد هذا العلم المكتسب عن الضروري لخرج بالشك في النبوة عنه.

و العلم الضروري على ضربين: ضرب يقع بسبب ولولاه لم يقع، والضرب الثاني يحصل في العاقل ابتداءً.
وينقسم ما يحصل عن سبب الى قسمين: أحدهما يجب حصوله عند سببه كالعلم بالمشاهدات مع كمال العقل وفقد اللبس، والثاني يحصل عند سببه بالعادة.

وهو على ضربين: أحدهما العادة فيه متفقة غير متفاوتة، كالعلم بمخبر الاخبار عند من قطع أو جوّز أن ذلك يكون ضرورياً من فعل الله تعالى، لانه ممّا يجب حصوله عند سماع الخبر وتكامل الشرائط في عدد الخبرين وصفاتهم والقسم الثاني ما طريقه العادة، ويتفاوت فيه العادة كالحفظ لما يُدرس والعلم بالصنائع عند ممارستها. وكل هذا معلوم لا خفاء به.

وأما القسم الثاني من القسمين الاولين - وهو ما يحصل في العاقل ابتداء من العلوم الضرورية - فهو كالعلم بأن الموجود لا يخلو من قدم أو حدوث، والمعلوم لا يخلو من عدم أو وجود، واستحالة كون الجسم الواحد في المكانين في الحالة الواحدة، وما شاكل ذلك وأشبهه.

وقد مضت أقسام العلم الضروري، فأما العلم المكتسب فحده: ما يمكن العالم به نفيه عن نفسه بادخال الشبهة اذا انفرد. والوجه في انفراد الاشتراط ماتقدم ذكره في حدّ العلم الضروري.

وانما ذكرنا الشبهة في اخراجه نفسه من كونه عالماً، لأن العالم تقوى دواعيه الى استمراره على ما علمه وسكنت نفسه اليه، فاذا عرضت (١) الشبهة اعتقد أنه ليس بعلم وأن العلم خلاف ما هو عليه، وأخرج نفسه عما كان عليه.

و العلم المكتسب على ضربين: أحدهما لا يحصل من فعله إلا متولداً عن نظر في دليل، والضرب الاخر يقع عن غير نظر.

و الكلام في الضرب الاول - وهو الواقع متولداً عن نظر - يجيء عند الكلام في النظر باذن الله تعالى. وأما الضرب الثاني - وهو ما يفعل المنتبه في نومه وقد كان عالماً قبل النوم بالله تعالى وصفاته وأحواله - فانه عند انتباهه وذكره لنظره يفعل اعتقاداً لما كان له معتقداً، فيكون ذلك الاعتقاد علماً.

وانما قلنا إنه مع الذكر لا بد من أن يفعل هذا الاعتقاد ولا يجوز أن لا يفعله، لأن الدواعي الى العلم وسكون النفس به اليه قوية، لأنه كالنفع الخالص، واذا خرج من هذه الحال ينظر في الدليل كما فعل أولاً، لأن النظر مما يجدها أحدنا من نفسه، وقد علمنا أن المنتبه من نومه العائد الى مثل حاله في العلم لا يجد نفسه ناظر ولا مفكر.

وبعد، فان تلك العلوم تحصل له في حالة واحدة، فلو كانت واقعة عن نظر ترتيب يترتبها كما جرى الامر عليه في الاول.

و العلوم المكتسبة كائناً من أفعالنا، كما أن العلوم الضرورية من فعل

غيرنا فينا. وانما قلنا ذلك لا تباع المكتسبة لمقاصدنا ودواعينا وأسبابنا، ومفارقة [الضرورة] (١) لها في ذلك كله، فجرت العلوم في هذا الحكم مجرى الحركات الضرورية والمكتسبة.

و العلم انما يكون علماً لوقوعه على بعض الوجوه، لأنه اذا لم يكن علماً لحدوثه وجنسه كمشاركة مالم يس بعلم في ذلك، فلا بد من وجه له كان علماً، وقد بينا الوجوه التي اذا وقع عليها الاعتقاد كان علماً في باب الكلام في الصفات ونفي كونه تعالى عالماً بالعلم المحدث من هذا الكتاب.

فأما قولنا «إن العلم صحيح» فهو أن نفس العالم ساكنة الى ما علمه به وأن الشك والريب عنه مرتفعان، والانسان يجد نفسه بهذه الصفة عند ما يدركه ويعلمه من المدركات اذا زالت وجوه اللبس وطريق الشبهة، ولهذا نجد العقلاء مصرفون في أفعالهم بحسب هذه الحال التي يجدونها من أنفسهم، لأنهم يتوقون النار أن يقربوا منها أو يمشوا عليها، وهربون من السبع اذا شاهده، وجميع تصرفهم يقع بحسب علومهم وسكون نفوسهم.

ولا اعتبار بما يحكى عن السوفسطائية من الخلاف في ذلك، لأن العاقل لا يخالف فيما يجري مجرى هذا من الامور، فن أظهر خلافاً فيه علمنا أنه كاذب ولم يجوز أن يستعمل معه المحاجة. وطريقنا الدليل، لأن ذلك مما لا دليل عليه وانما استعمل من تقدم من المشايخ مع هذه الفرقة ضرباً من المناقضة والالزام ليقودوهم الى الاعتراف بما علموه، ولا الى العلم به من حيث كان العلم حاصلًا.

فأما من خالف في صفة العلم الذي يذكره ويعترف بأنه عليه يجده من نفسه إلا أنه يشبهه بغلبة الظن والتبخيت، ويزعم أنه لا يميز مما يقول إنه علم،

وبين الظن وطريق الكلام. عليه أن نبيّن أن سكون النفس الحاصل عند العلم لا تجعل مع الظن والتبخيت، أو هذا مما يعلمه كل عاقل من نفسه، فكيف يشبه العلم بالظن لولا قلة الفطنة.

فصل

(في ذكر النظر وبيان مهم أحكامه)

النظر وإن كان لفظه مشتركاً بين أمور مختلفة، والذي نريده (١) من هذا الموضع هو الفكر، وأحدنا يجد نفسه مفكراً بقلبه في أمور الدنيا والآخرة. والذي يبين ما ذكرناه أن كل مفكر يسمّى ناظراً بقلبه، والناظر بقلبه لا يكون إلا مفكراً، فعلم بذلك أن النظر في هذا الموضع الفكر، والفكر هو التأمل للشيء المفكر فيه بينه وبين غيره، وهذه الحال متميّزة من سائر أحوال الحس، لكونه معتقداً ومريداً.

و الدليل على أن هذه الصفة تحصل عن معنى هو الدليل على أنه يريد معتقداً بمعنى، والناظر بكونه ناظراً حال كماله بكونه معتقداً ومريداً، ولهذا يجد نفسه ناظراً كما يجد نفسه مريداً معتقداً، ولو كان ناظراً لأنه فعل النظر ماوجب ذلك، ولو كان الناظر من فعل النظر لما كان القديم تعالى قادراً على جنس النظر، وقد علمنا دخوله تحت مقدوره.

و النظر يتعلق بغيره كالاعتقاد، وتعلقه يخالف تعلق الاعتقاد، لأن النظر يتعلق بها المنظور فيه على الصفة، أو لبس عليها، ومن شأنه أن لا يتعلق بالمنظور فيه إلا والناظر غير ساهٍ عنه. ويخالفنا الاعتقاد في هذا الحكم ويجري فيه مجرى الإرادة وضدها.

ومن شأن النظر أن يولّد العلم، ولا يجوز أن يولّد الشك ولا الجهل ولا الظن، وسندل على ذلك فيما يأتي باذن الله تعالى.

والبقاء غير جائز عليه، لأن الناظر يخرج من كونه ناظراً من غير ضد، ولا ما لا يجري مجراه. فأشبه في ذلك الحكم الارادة.

وعند أبي علي وأبي هاشم أن من شرط النظر الشك في المنظور فيه، وعند بعض متقدمي أصحاب أبي هاشم أن النظر لا يصح مع العلم بالمدلول وليس بواجب أن يجامع الشك في المدلول، هل قد يصح مع اعتقاد المدلول أو مع الظن له؟

والاولى أن يقال: إن النظر لا يصح إلا مقترناً بتجويز كون المنظور فيه على الصفة وأنه ليس عليها، وهذا التجويز الذي ذكرناه قد يحصل مع الشك وقد يحصل أيضاً مع الظن والاعتقاد على طريق التبخيت.

وانما يرتفع هذا التجويز مع العلم ومع الجهل الواقع على شبهة، لان الجاهل كالعالم في أنه لا يجوز خلاف ما اعتقده، وان كان السكون في حيز العلم دون الجهل، ومن شأنه أن يتعلق بالدليل اذا كان مولداً للعلم، وبالأمانة اذا كان الظن هو الجاهل عنده من سائر النظر اذا ولّد العلم أن يكون الناظر عالماً بالدليل على الوجه الذي يدل ليصح [في النظر أن يؤيد العلم، كما يجب أن يكون معتقداً له ليصح أن ينظر فيه وفقد الاعتقاد ليصح] (١) وقوع النظر معه أصلاً. وفقد العلم وان صحّ وقوع النظر معه انتفع عنده توليد النظر للعلم.

وقد استدل على وجوب هذا الشرط: بأنه لو لم يكن واجباً لم يمتنع أن يكون عالماً بأن زيدا قادر من حيث أنه صحّ منه الفعل وهو ظان، لأن الفعل

صحيح منه غير عالم بذلك ، فهو اذا كان ظاناً للشيء جوز خلافه ، فكيف يجوز أن يكون قاطعاً على أنه قادر مع تجويز أن يكون الفعل متعذراً عليه غير صحيح منه؟

و من شأن النظر أن يولد العلم في الحال الثانية ، فهو في هذا الحكم كالاعتماد . وانما قلنا ذلك لأنه لا يجوز أن يكون عالماً بالشيء وهو ناظر فيه ، ولهذا اختص النظر من بين سائر الاسباب بأنه يولد مالا يصح وجوده معه .

فصل

(في أن النظر يولد العلم ولا يولد الظن ولا الشك ولا شيء سوى العلم) الذي يدل على توليد النظر للعلم : أن العلم يجب وقوعه عند النظر مع تكامل الشرائط ، فلو لا أنه متولد عنه لم يجب ، كما لا يجب في كل شيء لا يولد غيره .

و الذي يبين وجوب وقوعه مع تكامل الشرائط : أن كل من نظر في صحة الفعل من زيد مع تعذره عن غيره ، علم أنه مفارقه ليست لمن تعذر عليه ، فيصير عالماً بعد أن كان خالياً من العلم .

و اذا ثبت هذه الجملة لم يخل من أن يكون وقوع العلم عند النظر - لأنه متولد عنه على ما قلناه ، ولأن النظر طريق اليه كما نقوله في الادراك وفي العلم بمخبر الاخبار ، أو لأنه داع قوي اليه كما نقوله في تذكر الادلة ، ويبطل كونه طريقاً كالادراك - أن متعلق الطريق الى العلم هو بعينه متعلق العلم . والنظر بخلاف ذلك ، لأن متعلقه غير متعلق العلم ، ومن شأن الطريق أيضاً أن يختص تعلقه بما هو طريق اليه ، والنظر في كون الجسم قديماً أو محدثاً لا اختصاص له باحدى الصفتين ، فكيف يكون طريقاً الى العلم بها .

و يمثل هذه الطريقة يبطل أن يكون النظر كالخبر في أنه طريق العلم ، لان

متعلق الخبر هو متعلق العلم، وليس كذلك النظر. وبمثل ما ذكرنا يبطل أن يكون النظر داعياً الى العلم، لأن الداعي يختص بما هو دافع اليه دون غيره مما يخالفه، والنظر لا اختصاص بما يقع العلم به على ما بيناه.

و بعد، فلو كان النظر داعياً الى العلم لوجب متى حصل للناظر دافع الى خلافه - وهو عالم بالدلالة على الوجه الذي يدل ويتكامل الشرائط - ألا يحصل العلم، وقد علم خلاف ذلك.

و ليس يجوز أن يكون حصول العلم عند النظر بالعادة لوجوبه، ولا وجوب فيما طريقه العادة، ولا استمرار على كل حال. ولأنه لو كان واجباً لم يزد في الحكم على ما هو عليه، ولأن ذلك يفسد طريق المتولدات كلها ويضاف الى العادة.

دليل آخر:

و مما يدل على ذلك : أنا وجدنا العلم يقع بحسب النظر، ومعنى ذلك أنه اذا نظر في دليل حدوث الاجسام علم حدوثها دون سائر المعلومات، وكذلك اذا نظر في أن زيداً قادر حصل له العلم بأنه على هذه الصفة دون غيرها، فيجب أن يكون مولداً للعلم كباقي الاسباب.

ولا يلزم على هذا الادراك وان وقع العلم بحسبه، لأن الادراك ليس بمعنى فيضاف التوليد اليه، ولو كان معنى لفارق النظر، لأن الادراك قد يحصل، ولا علم مع احتمال القلب له في الطفل والمجنون والساقي.

و لا يلزم أيضاً أن يكون التذكر مولداً للعلم على ما قلناه، لأنه لا يقع مع حسبه، وقد يتذكر الانسان الشيء فيقع له العلم بغيره.

و أما تذكر النظر والاستدلال - وان وجب حصول العلم عنده - فانه على

سبيل الداعي، بدلالة أنه لو طرأت عليه شبهة اعتقد أنها تقدح في الدليل لا تصرف بذلك عن فعل العلم، فلو كان متولداً لوقع على كل حال. وقد اعتمد على هذه الطريقة التي ذكرناها، وفُسر قولنا «إن العلم يقع بحسب النظر» أنه يتبعه في الزيادة والنقصان مجري مجرى الوحي في توليد العلم وسائر الاسباب.

ولا شبهة في أن النظر في الأدلة المتغايرة تكثر معه العلوم، ولا يلزم على ذلك الإدراك لما تقدم. ولا يلزم العلم بمخبر الأخبار، لأنه ليس يوجد بحسب الخبر، بدلالة أنه إذا لم يبلغ حداً من الكثرة لم يقع العلم، وإذا زاد على ذلك الحد وكثر لم يكثر العلم مفارق النظر الذي يقل العلم بقلته ويكثر بكثرته. على أن الخبر لا يجوز أن يكون مولداً للعلم، لأمور كثيرة قد سُطرت، من أقواها أنه كان يجب أن يكون الحرف [الآخر هو المولد للعلم لحصوله عنده، وهذا يقتضي أن يولد هذا الحرف وإن انفرد، وقد علم خلاف ذلك] (١). وأيضاً فقلب المجنون والطفل ومن لا يعرض من العقلاء قصد الخبر يحتمل العلم، فكان يجب توليد العلم لهم، لأن السبب حاصل والمحل محتمل. ولا يلزم على هذه الطريقة التي اعتمدناها أيضاً التذكر، لأنه قد يكثر، ولا يكثر العلم والحال فيه مختلفة. ولا يلزم أيضاً الحفظ والدرس، لأنه قد يتفاوت، ولا يتبع الحفظ الدرس في القلة والكثرة. ولا يلزم أيضاً فعل العلم عند تذكر الأدلة، لأنه لا يكثر بكثرته ويقل إذا اتفقت شبهة تؤثر في الداعي على ما تقدم ذكره.

فان قيل: أي فرق بينكم إذا قلتم إن النظر هو المولد للعلم بالمبدول بشرط أن يكون الناظر عالماً بالدليل على الوجه الذي يدل، وبين من قال إن العلم

هو المولّد بشرط كونه ناظراً؟

قلنا: يبطل ذلك بأن العلم بالدلالة قد يكون ضرورياً، فلو وُلد العلم بالمدلول لكانت المعارف ضرورية، وقد علمنا أنها بخلاف ذلك.

و أيضاً فإن العلم بالدليل لو كان المولد للعلم بالمدلول لوجب أن يولّد في حاله، لأن السبب إذا لم يختص بجهة وجاز وجوده مع سببه، فانه يولّد في حال وجوده، كالمجاورات [مع] التأليف (١)، والوهي مع الالم، وإذا وجب في العلم بالدلالة أن يولد العلم بالمدلول في حاله لو كان مولداً له استحال أن يكون مشروطاً بالنظر، لأن النظر يستحيل وجوده في حال العلم بالمدلول.

فان قيل: لم لا يولد النظر العلم لمن خالفكم وهم ينظرون كنظركم؟ قلنا: غير مسلم أنهم ينظرون كنظرنا، لأنهم لو نظروا على الحد الذي نظرنا عليه لعلموا كما علمنا. ألا ترى أن الرماة إذا رموا على سمت واحد وأصاب أحدهم، فلا بد من اصابة جميعهم، ومن ادعى أنه رمى على سمت المصيب فلم يصب غير صادق. والمخالفون ما نظروا في الادلة، وانما نظروا في الشبهة، وان نظروا في الادلة فلم ينظروا من حيث هي دالة، وخطأهم وجوه مذكورة. وفيما قلناه كفاية.

فأما الدليل على أن النظر لا يولّد الظن فهو أنه لا ينظر إلا ادعى أنه يولّد أولاً، وقد يحصل الظن عند الامارة من غير [أن] (٢) ينظر فيها، بدلالة أنه اذا علم أنه بعض اللباس زي طائفة من الناس ثم شاهد ذلك [الزي] (٣) الذي جاز أن يظن فيمن شاهده عليه أنه من تلك الطائفة من دون نظر وتأمل.

و أيضاً فقد يشترك في الامارة والنظر نفسان، ولا يشتركان في الظن. وأما الشك فليس بمعنى فيقال إن النظر يولّد، وانما هو التعري من الاعتقاد

(١) كذا مضطرب في النسختين. (٢) الزيادة منا لسياق الكلام. (٣) الزيادة من م.

على بعض الوجوه.

و الذي يدل على أن النظر لا يُؤلّد النظر: أنه لو ولده لما انقطع كون الناظر ناظراً. والمعلوم خلاف ذلك، بأن النظر مما يجبُّ أحدنا نفسه عليه. فأما الدليل على أن النظر لا يؤلّد الجهل، فهو: أنه لا يخلو أن المؤلّد منه للجهل من أن يكون هو النظر في الدلالة والشبهة، ولا يجوز أن يولد الجهل النظر في الدلالة، لأننا قد بينا أنه يولد (١) العلم، ومحال أن يولد العلم والجهل. فأما الشبهة فلو كان النظر فيها يؤلّد الجهل، لكان كل ناظر فيها يؤلّد له الجهل، وقد علمنا أنا ننظر في شبهة مخالفينا على الوجه الذي نظرنا ولا يتولد لنا شيء من الجهل.

و أيضاً أن القول بهذا المذهب يقتضي قبح جميع النظر، وقد علمنا حسنه ووجوبه. وإنما قلنا بذلك لأن الناظر قبل أن يتولد له العلم يجوز أن يتولد له الجهل، إن كان في الناظر ما يولد الجهل. وهو قبل حصول العلم له لا يفرق بين كونه ناظراً في دليل أو شبهة، فيجب قبح الاقدام على كل نظر، لأن تجويز وجه من وجوه القبح كالقطع عليه.

فصل

(في إبطال التقليد)

اعلم أن الأقوال المختلفة عند المقلّد متساوية، فليس مقوياً بأن يعتقد اثبات الصانع بأولى من أن يعتقد نفيه، فإما أن يعتقد الجميع - وهو محال - أو يتوقف عن الكل للتساوي. وليس لأحد أن يرجح بالكثرة أو باظهار الصلاح والعبادة، لأن ذلك قد

(١) في النسختين «يؤيد».

يتفق بالحق والباطل، وليس بامارة على أحدهما. وربما وقع التساوي مع الاقوال المتضادة فيما ذكرناه، فيرجع الامر الى أنه ليس بتقليد جهة الاولى من الاخرى.

و يدل أيضاً على فساد التقليد أن المقلد لا يخلو من أن يكون عالماً بأن المقلد محق أولاً يعلم ذلك، فان كان لا يعلم جواز كونه مخطئاً وقبح تقليده لأنه لا يأمن الجهل والخطأ، وان كان عالماً بأن من قلده محق لم يخلو من أن يعلم ذلك ضرورة أو بدليل، وعلم الضرورة معلوم ارتفاعه. وان علمه بدليل لا يخلو من أن يكون ذلك الدليل غير التقليد وهو القسم الصحيح، أو يكون بالتقليد، وهذا يوجب أن المقلد أيضاً ما علم صحة ماذهب اليه إلا بالتقليد، ويؤدي الى اثبات المقلدين لا نهاية لهم.

و لو لم يدل على فساد التقليد إلا أنه يجري مجرى التبخيت الذي لا يؤمن معه الاصابة والخطأ معاً، فكما يقبح بلاخلاف التبخيت - لتساوي الحق والباطل فيه - فكذلك التقليد. ولولا فساد التقليد لكان اظهار المعجزات على أيدي الانبياء عليهم السلام في حكم العبث.

فصل

(في أن العباد يقدرّون على المعارف وأنها من فعلهم)

الذي يدل على ذلك أن الجهل مقدور لنا بغير شبهة، لأنه لا يجوز أن يكون من فعل الله تعالى فينا لقبحه. ولا يجوز أن يكون من فعل غير الله تعالى فينا، لأن القادر بقدرته لا يقدر أن يفعل في قلب غيره علماً ولا جهلاً. و اذا ثبت كونه مقدوراً لنا والقادر على الشيء يجب كونه قادراً على جنس ضده إن كان له ضد - والعلم ضد الجهل - فيجب أن نكون قادرين عليهما.

ولا يلزم على هذا السهو، لانا نقدر عليه وان كان ضد العلم، لأن الصحيح أن السهو ليس بمعنى يضاد العلم.

ويدل أيضاً على ذلك: أن النظر يجب حصوله بحسب أحوالنا ودواعينا، وانتفاءه بحسب كراهاتنا وصوارفنا، فواجب أن يكون محدثاً بنا وفعللاً لنا كسائر الافعال، وقد ثبت أن النظر يوَلِّد العلم على ماتقدم ذكره، فيجب أن تكون العلوم والمعارف من فعلنا، لتولدها عن السبب الذي هو فعلنا. فان قيل: ألا كانت المعارف من فعل الله تعالى فيكم بالطبع عند النظر على ما ذهب اليه الجاحظ؟

قلنا: اذا تبعت في الوقوع دواعينا وفي الانتفاء صوارفنا، ثبت أنها من فعلنا، وأبطلنا قول من يضيفها الى الله تعالى بطبع أو غيره. والشك في أن المعارف من أفعالنا مع الحكم الذي ذكرناه كالشك في جميع الافعال، وطريقه الحمد والذم الذي توصلنا بها الى تعلق الافعال بنا ثابتة في المعارف.

ولو كانت المعارف تقع بالطبع لما احتيج الى النظر والتأمل والتدبر، ولما كان أيضاً لنصب الادلة معنى، وقد بُيِّن في مواضع كثيرة أن الطبع ليس بمعنى معقول يمكن اسناد الافعال اليه ووقوعها بحسبه. وقيل: إن الطبع لا يخلو من أن يريدوا به نفس المحل أو معنى فيه أو صفة له، وعلى كل الوجوه وكان يجب فيما يذكرون أن يقع بالطبع أن لا يختص وقتاً دون غيره، ولا تكون الحركة بأن يقع بمنة أولى من يسرة.

وليس لأحد أن يقول: إن تكليف المعرفة يجري مجرى الحدس والتخمين، لأن الناظر لا يدري ثمرة نظره من علم أو غيره إلا بعد الفراغ من النظر، وهذه شبهة الجاحظ.

والجواب: إن العاقل اذا علم حسن النظر ووجوبه عليه علم أنه لا يثمر

جهلاً ولا قبيحاً، فأمن في عاقبته أن تكون غير محمودة.
وهذه الشبهة تعترض على وجوب النظر وحسنه في كل الامور. وبمثل ذلك نحيب من قال: كيف يجب عليه ما لا يعرفه ولا يميزه؟ فنقول: تميز السبب ومعرفته يغني عن تمييز المسبب على التفصيل، والعقل يميز النظر ويعرفه فكأنه يميز للمعرفة.

فصل

(في وجوب النظر في معرفة الله تعالى وجهة وجوبه وأنه أول الواجبات)
اعلم أن جهة وجوب النظر في الدين والدنيا واحدة، وهي خوف المضرة بتركه وتأميل دفعها بفعله، فيجب النظر تحرزاً من الضرر، كما يجب لهذا الوجه سائر الافعال.

ولا فرق بين أن تكون المضرة معلومة أو مظنونة في وجوب ما يتحرز به منها، ولو كان ذلك وافقاً لذلك المضار المعلومة دون المظنونة لم يجب في الشاهد شيء من الافعال على سبيل التحرز من المضار، لأنه لا سبيل فيها الى العلم، وانما طريقها الظن.

ولابد أن يشترط في الفعل الذي يجب للتحرز من الضرر، اما أن لا يكون فيه ضرر، أو إن كان فيه ضرر فهو دون ما يتحرزه منه بكثير.

وليس لأحد أن يجعل التحرز من المضار ملجأ فيسقط الوجوب، وذلك أن الضرر المخوف قد يبلغ الى حد يحصل معه الالقاء، وقد يقصر عن ذلك الحد فيثبت فيه الوجوب ويرتفع الالقاء. وكيف يكون الضرر الديني المخوف ملجئاً أو خارجاً عن الوجوب، وهو مؤجل غير معجل. والمضار الملجئة لا تكون إلا عاجلة في الشاهد.

و اذا تمهدت هذه الجملة لم يمنع وجوب النظر في الدين على العقل متى

خشي في اهماله المضار العظيمة ورجاء زوالها بالنظر، وانما يخاف عند دعاء الداعي أو خطور الخاطر المنبه له على جهة الخوف وأمارته على ما سنبينه آنفاً، وإذا خاف العقاب - وهو أعظم المضار - وأمل زواله بالنظر وجب عليه، وإن كره وشق عليه، لأن الذي يؤمل بدفعه من المضار أغلظ وأعظم.

و الصحيح أن العلم بوجوب (١) النظر المعين في باب الدين مكتسب غير ضروري، وانما العلم الضروري يتناول وجوب ما يختص بصفة، كما أن علم الضروري بقبح الظلم على الجملة يقتضي قبح ما يختص بصفة الظلم، وإذا علم العاقل في ضرر بعينه أنه بصفة الظلم فعل لنفسه اعتقاداً لقبحه يكون علماً، لمطابقة العلم بالجملة المتقدمة.

و هكذا القول في العلم المتصل بوجوب نظر معين أنه مكتسب على الوجه الذي قدمناه. غير أنه وإن كان مكتسباً فلا بد من حصوله لمن علم الجملة الأولى وعلم في نظر معين أنه بتلك الصفة التي تناوها علم الجملة، لأن العاقل كالملجأ إلى فعل هذا العلم وحاله هذه كما نقوله في فعل العلم بقبح الظلم المتصل، وكما نقوله في من علم على الجملة إن لم يسبق المحادثات فهو محدث، وعلم في ذات بعينها أنها لم تسبق الحوادث.

و من سنة المخالفين لنا في المعارف القوية عندهم أن يقولوا: لو كان العلم بوجوب النظر في طريق معرفة الله تعالى عاماً للعقلاء عند الخوف بالخطر أو غيره لوجب أن يعلم العقلاء ذلك من نفوسهم ولا تدخل فيهم شبهة. وقد علمنا أن أصحاب المعارف جميعاً والذاهبين إلى التقليد ينكرون ذلك ولا يجدون من أنفسهم، ومثلهم لا يجحد ما يجده من نفسه لكثرتهم. فإن ادعيتهم على هذا الجمع المكابرة، جاز لأصحاب المعارف والالهام أن يدعوا مثلها

عليكم اذا جحدتم المعارف التي تدعي مخالفتكم أنها فيكم ضرورة.
والجواب عن ذلك : أن العلم بوجوب النظر المفصل في طريق المعرفة انما يحصل عند الخوف في ابتداء التكليف، ويحصل لبعض العقلاء في حال لا يحصل فيها بجماعتهم لاختلاف أحوالهم.

ولا يمنع مع ذلك أن يُدخِل بعضهم على نفسه شبهة فيزول هذا الخوف، فلا يعلم وجوب النظر عليه. لأن العلم بوجوب هذا النظر انما هو علم بوجوب ماله صفة مخصوصة يجوز أن يعترض شبهة فيها، ويجري ذلك مجرى ادخال الخوارج على أنفسهم شبهة في مثل مخالفهم الذي هو ظلم على الحقيقة، حتى اعتقدوا حسنه لما جهلوا صفته المخصوصة.

وقد قيل: إن الخوف ربما كان مغموراً ببعض الامور، فلا يجده الانسان من نفسه لانغماره، ومثّل ذلك بمن يُشفَى على الموت بالمرض الشديد وفي أمواله حقوق وعليه مظالم، فانه لأبد أن يكون خائفاً من اهمال الوصية وعالماً بوجودها عليه، ومع ذلك ربما ذهب عن هذا الداعي وهى عنه وصار خوفه مغموراً، وان كان ثابتاً.

وبعد، فما نعرف من أصحاب المعارف ومن يدعي أنها ضرورية، جماعة ينكرون [العلم بوجوب النظر لا يجوز على مثلهم جحد الضرورة. فأما أصحاب التقليد فايُنكرون] (١) النظر الذي هو الفكر والتأمل، وانما ينكرون المناظرة وهي غير النظر، وربما ألجأتهم الحال الى المناظرة واستعملوها مع اعتقادهم فسادها.

فقد بان بجميع ما ذكرناه الفرق بيننا اذا ادعينا العلم بوجوب النظر وبين أصحاب المعارف اذا ادعوا عموم المعرفة بالله تعالى للعقلاء مع انكارهم لها

وجحدهم اياها وعملهم بخلافها، وأن ذلك بما لا يجوز دخول الشبهة فيه ولا التناسي له، فلم يبق إلا جحد الضرورة المعلوم خلافها.

فان قيل: اذا كان العلم بوجوب النظر مكتسباً غير ضروري، فيجب أن يكون مقدماً في الوجوب على النظر، ويبطل قولهم: إن النظر أول الواجبات.

قلنا: العلم بوجوب النظر وان كان مكتسباً فلا بد على ما ذكرناه من حصوله، ولا يجوز مع العلم بأن له صفة الواجب ألا يفعل بوجوبه، لأنه لو لم يفعل علماً بوجوبه لخرج بذلك من أن يكون واجباً، فلم يلزم أن يكون [من] (١) الواجبات.

فان قيل: فما الدليل على أن النظر في طريق معرفة الله تعالى - المقصودة التي لا يعرى من كمل عقله منها - النظر في طريق معرفة الله تعالى.

قلنا: ما يجب من الافعال احتراز من وجوب التحرز من القبائح العقلية كالظلم وما أشبهه. وشرطنا القصد احتراز من ارادة النظر، لأنها غير مقصودة في نفسها، وهي تابعة للنظر، والداعي اليها واحد. وشرطنا عدم التعرى مع كمال العقل منه احترازاً من ردّ الوديعة وقضاء (٢) الدين وشكر النعمة، لأنه قد يُعرى مع كمال العقل من كل ذلك وان لم يُعَرَّ من وجوب النظر.

فاذا قيل: فهو لا يُعرى في كل حال من نعم الله تعالى، وان جاز أن يُعرى من نعم غيره.

قلنا: هو كذلك، إلا أن شكر النعمة لا يجب إلا بعد العلم بأنها نعمة، وأن فاعلها قصد وجه الانعام والاحسان. ولا يصح العلم بذلك في نعمه تعالى إلا بعد العلم به وبصفاته.

و الدليل على صحة ما ذكرناه من أن النظر في طريق معرفته تعالى أول

(٢) في هـ «وقضاء».

(١) الزيادة منا لسياق الكلام.

الواجبات: أنك اذا تأملت جميع الواجبات علمت تأخرها عن هذا الواجب الذي ذكرناه، لأن الواجبات على ضربين عقلي وسمعي، والسمعي لا شبهة في تأخره عن وجوب النظر في معرفته تعالى، ومافيه شبهة من الواجبات العقلية - كردّ الوديعة وشكر النعمة وقضاء الدين - قد بينا مافيه.

فصل

(في كيفية حصول الخوف للعاقل حتى يجب عليه النظر)

(والكلام في جنس الخاطر وصفته)

اعلم أن النظر في طريق معرفة الله تعالى اذا كان انما يجب تحرزاً من المضرة، فلا بدّ من حصول الخوف من المضرة للعاقل، واذا كان الخوف لا يقع ابتداءً فلا بدّ من طريق وأمانة، ولا شبهة في أن الناشئ بين الدعاة الى الله تعالى وأصحاب الشرائع ومثبتي النبوات الذين يحذرون بالنار والعقاب الدائم من اهمال المعرفة والاعراض عنها ويرغبون بالثواب الجزيل الدائم، لابدّ من أن يكون خائفاً، فبعض ذلك ما يخاف العقلاء.

وانما نفرض الكلام في منفرد عن الناس ماسمع شيئاً من الدعاء والاعذار، ومن هذا صفته انما يكون خائفاً بأن يدعوه داعٍ، ويخوّفه مخوّف ويشير اليه بالأمارات القائمة في عقله على [ما] (١) سنيته، فيخاف لا محالة فيجب عليه النظر.

أو يكون ممن يتفق له أن يفكر في أحوال نفسه، فيشاهد آثار الصنعة فيه وأمارات النعم عليه، فيتنبه على ما يتنبه الخاطر أو الدواعي عليه، ويربّه له فيخاف، لأنه انما يخاف عند دعاء الداعي وخطور الخاطر بظهور أمارات

الخوف، فاذا تفكر فيها مبتدئاً فلا بد من أن يكون خائفاً.
فان لم يحصل الوجهان الأولان وجب على الله تعالى أن يُخَطِرَ بباليه ما يقتضي وجوب النظر عليه بكلام يفعله داخل سمعه يتضمن ماسنوضحه.
فان قيل: هذا يقتضي أن الأصم الذي وُلِدَ كذلك غير مكلف، لان الخاطر والداعي لا يصح أن يخوفاه مع الصمم.
قلنا: يجوز في من وُلِدَ أصم أن يكون المعلوم من حاله أن يتفكر من تلقاء نفسه ويتنبه على الأمارات التي تشير اليه الخاطر أو الداعي، فيجب عليه النظر.

على أنه ليس كل من كانت في خارج [سمعه] (١) آفة تمنعه من ادراك الأصوات يقطع على أنه لا يسمع الصوت في داخل سمعه، وان كانت الآفة في خارجه فلا سبيل مع ذلك الى القطع أن الصم غير مكلفين.
وجملة الكلام في الخاطر ينقسم الى بيان جنسه وما يتضمنه، ثم الكلام فيما يعارضه ويقابله.

وأصح الاقوال في جنسه: أنه كلام يفعله الله تعالى داخل سمع المكلف ويجب تقرب من صدره ولهذا يلتبس الخاطر بحديث النفس والفكر. ويجوز أيضاً أن يأمر الله تعالى بعض الملائكة بأن يفعله على هذا الوجه.
والذي يدل على ذلك: أن الخاطر لا يخلو من أن يكون من أفعال الجوارح، أو أفعال القلوب. وأفعال الجوارح التي يمكن أن يقع بها تخويف هي الإشارة أو الكلام أو الكتابة. وأفعال القلوب اما أن تكون اعتقاداً أو ظناً.
وانما لم يدخل العلم في الاقسام، لأن من يرد عليه الخاطر يكون خائفاً غير قاطع، والعلم يقتضي القطع.

و لا شبهة في أن ما عدا ما ذكرناه فلا يجوز أن يكون هو الخاطر، كالأرادة والكرهية، لأن التخويف لا يقع بهما.

فأما الفكر نفسه فهو ما يجب عند الخاطر، فلا يجوز أن يلتبس الخاطر. و الذي يفسد أن يكون الخاطر اشارة: أن الاشارة انما تفيد بالاضطرار الى القصد المشير، والباطل مضاف اليه تعالى، وذلك لا يصح فيه.

وقيل في ابطال كونه كتابة: إن المفروض في الخاطر أن يكون مفعولاً في نواحي القلب، ووجود الكتابة لا فائدة فيه، لأنها لا تشاهد ولا تُقرأ.

و هذا ليس بمعتمد، لأننا وإن أضفنا الخاطر اليه تعالى فما وقع (١) الاتفاق على محله وكيفية فعله، وانما يذهب من جعله كلاماً الى أنه مفعول الى داخل السمع، ويذهب الى أنه علم أو ظن بجعله في القلب. ومن يقول نه كتابة لا يليق بمذهبه هذا.

وقيل: إنا نعلم من نفوسنا ضرورة بأننا ما شهدنا كتابة يتضمن ما يترتب في الخاطر.

و هذا أيضاً ضعيف من الحجة، لأن من يعلم ذلك من نفسه إن كان له طريق الى القطع على مثله يجوز أن يكون مستغنياً عن الخاطر بدعاء الدعاة أو بتفكر من تلقاء نفسه، وربما شاهد ذلك في ابتداء تكليف ثم تناساه.

وقيل: إن الخاطر لو كان كتابة لم يصح تكليف الاعمى. و هذا أيضاً غير صحيح، لأن الاعمى يجوز أن يقوم له في تكليفه مقام الخاطر الدعاة، والتنبيه من تلقاء نفسه.

وقيل: لو كان كتابة لكان نقض عادة اذا شوهدت كتابة مفهومة من غير أن يشاهد فاعلها (٢).

(٢) في هـ «ما عليها».

(١) في هـ «فأوقع».

وهذا أيضاً ضعيف، لأن لقائل (١) أن يقول: إن الله تعالى يحدث كتابة تتضمن مارتب في الخاطر من التخويف بحيث لا يشاهد ابتداء حدوثها، فيقتضي ذلك نقض العادة. ثم يشاهد تلك الكتابة المكلفين ويقرأها فيتنبه (٢) بها على النظر ويحصل له الخوف المبتغى في وجوب النظر. والصحيح على هذا أن الخاطر لا يمنع أن يكون كتابة على الوجه الذي حددناه وحصرناه، فلم يبق في قسمته أفعال الجوارح إلا الكلام.

فأما ما يدل على أن الخاطر لا يكون اعتقاداً: أنه لا يخلو من أن يكون من فعل الله تعالى فيه أو من فعل المكلف. ولا يجوز أن يكون من فعل المكلف، لأن القادر بقدره لا يصح أن يفعل في قلبه اعتقاداً، ولا يجوز أن يكون من فعل الله تعالى، لأنه إن كان معتقده على ما ليس به كان جهلاً قبيحاً، والله تعالى لا يفعل قبيحاً. وإن كان معتقده على ما هو به فيجب أن يكون علماً، لأنه من فعل العالم بمعتقده، ومعلوم أن حال من يرد عليه الخاطر ليست حال القاطع العالم، بل صفة المجوّز الظان. ولا يجوز أن يكون من فعل المكلف نفسه، لأن ما يبتدئه العاقل من الاعتقادات لا علم (٣) لها لأنها تجري مجرى التبخيخ والتخمين، ولا تأثير لمثل ذلك.

وقد قيل: لو كان اعتقاداً من فعله تعالى لكان علماً ضرورياً على ما ذكرناه، وليس يخلو من أن يتعلق بلحوق العقاب بالمعاصي قطعاً، أو يتعلق بأنه لا يؤمن من ذلك. والقسم الأول باطل، لأن القطع على أن العقاب يلحقه لا محالة فرع على المعرفة بالله تعالى وصفاته وأحواله، والمكلف في ابتداء تكليفه لا يعرف الله تعالى، فكيف يعلم أنه يعاقب العصاة. وإن كان علماً بأنه لا يؤمن نزول العقاب بمن يستحقه، فهذا علم من كون في عقل كل

(١) في النسخ «الفائل». (٢) في هـ «وفتنبه». (٣) في النسخين «لاحلم».

عاقِل، ولا حاجة بالمكلف الى تجديده له وهو حاصل عنده، وكلامنا فيما يتجدد بعد كمال العقل.

و الذي [يفسد كونه ظناً اذا كان الظن جنساً غير الاعتقاد، لانه ان كان من جنس الاعتقاد فما تقدم] (١) يفسده: أنه لا يخلو أن يكون من فعل الله تعالى أو من فعل المكلف نفسه، فان كان من فعل الله تعالى -ومن المعلوم أن الظن لا حكم له اذا كان واقعاً عن أمانة، والا جرى مجرى الشك - ولا بد من أن تكون تلك الأمانة أمانة لفاعل الظن، كما أن الارادة المؤثرة في كون الخبر خبراً يجب أن يكون ارادة لفاعل ذلك الخبر حتى يؤثر فيه. واذا كان الأمارات مستحيلة على الله تعالى يبطل أن يكون الظن الذي لا حكم له ولا أمانة من فعله تعالى. وأيضاً فلو كان الظن من فعله تعالى لكان الفاعل مضطراً الى ذلك الظن، وقد علمنا أن حالنا وحال غيرنا في ظنوننا وأفكارنا لا يختلف في أننا نحيطون فيها وغير مضطرين اليها، وأنها تابعة لدواعينا.

و إن كان الظن من فعل المكلف -وقد بينا أن الظن المبتدأ لا حكم له- فيجب أن يكون عن أمانة، فلا بد من منبّه على النظر في هذه الأمانة ومخوف من تركه. والكلام في المنبه على النظر في الأمانة حتى يحصل الظن كالكلام في المنبه على النظر في الدلالة حتى يحصل العلم، وذلك يقتضي التسلسل.

ولا يجب اذا كان الخاطر كلاماً أن يكون الله تعالى مكلفاً لكل أحد، فلا يختص موسى عليه السلام بالفضيلة، وذلك أن فضيلة موسى عليه السلام انما هي في أنه تعالى كلمه جهره، وذلك الوجه المخصوص، بخلاف ما يرد به الخاطر.

و أيضاً فن أثبت الخاطر كلاماً جوّز أن يكون من فعل بعض الملائكة

عليهم السّلام، ولم يقطع على أنه من فعل الله تعالى.

و أمّا ما يتضمّنه فالذي يجب تضمّنه له التخويف من اهمال النظر، لأن بالخوف يجب النظر على ما قدمناه، ولابدّ من أن يتنبه على أمارّة الخوف، لأن الخوف بغير أمارّة لا حكم له، وهو إن كان بهذا القدر الذي ذكرناه يحصل خائفاً ويجب عليه النظر، فلا بدّ من تنبيهه على جهة وجوب المعرفة ليُعلم حسن هذا التخويف.

ألا ترى أن من هدد غيره على أكل كل طعام بعينه بالقتل، يجب عليه الامتناع من أكله، ولا يعلم قبح ايجاب الامتناع من الاكل عليه أو حسنه، فاذا قال له «لا تأكله فان فيه سمّاً» ونبه على أمارّة كون السمّ فيه علم حسن ايجاب الامتناع من الاكل.

و على هذه الجملة يجب أن يتضمّن الخاطر أنك تجدد في نفسك آثار الصنعة، فلا تأمن أن يكون لك صانع صنعك ودبرك أراد منك معرفته ليفعل الواجب عليك في عقلك وينتهي عن القبيح، وأنت تجد في عقلك قبح أفعال فيها لك نفع عاجل ووجوب أفعال عليك فيها مشقة عاجلة، وتعلم استحقاق الذم على القبيح. وان الذم (١) مما يغمك ويضرك فلا تأمن كما استحققت به الذم وان انتفعت به عاجلاً (٢) أو تستحق به العقاب والآلام، ومعلوم أن أحد الاستحقاقين أمارّة للاستحقاق الآخر، ثم يقول له: فتى لم تعرف الله سبحانه وتعالى بصفاته، وأنه قادر على مجازاتك على العقاب [بالقبيح] (٣) كنت الى فعل القبيح أقرب ومن تركه أبعد، واذا عرفته تكون من فعل القبيح أبعد ومن تركه أقرب.

و هذا أيضاً مما يجده في عقله متمهّداً، فيجب حينئذٍ عليه النظر مع التنبيه

(١) في هـ «ان انضم». (٢) في هـ «جاعلاً». (٣) الزيادة من م.

على كل ما ذكرناه، وإنما يتضمن الخاطر لترتيب النظر في الأدلة والتنبيه على المقدم منها والمؤخر.

و كان أبوعلي يوجب أن يتضمن الخاطر ذلك . وذكر أبوهاشم أن ذلك مستغن عن تضمن الخاطر له، وإنما تنبه الإنسان عليه من تلقاء نفسه، لأن العاقل يعلم إذا وجب عليه النظر في معرفة الله تعالى أن معرفته إنما يُلتمس بالنظر في أفعاله دون عدد النجوم.

و الأولى أن يتضمن الخاطر التنبيه على ترتيب النظر في الأدلة، لأن ذلك مما يبعد أن يستدركه العاقل بنفسه، لا سيما في من كمل عقله ولم يخالط (١) الناس ويعرف العادات.

و أما في معارضة الخاطر، فالواجب أن يقال: إن المعارض للخاطر الذي ذكرناه على ضربين: ضرب فيه يؤثر، والضرب الآخر لا يؤثر فإ يؤثر هو المعارض على الحقيقة ويجب أن يمنع الله تعالى منه ليسلم الخوف للمكلف ويجب عليه النظر. والضرب الذي لا يؤثر ليس بمعارض على التحقيق، فلا يجب المنع منه، لكن يجب على المكلف اطراحه والعدول عن الالتفات إليه. و الضرب المؤثر إن لم يوجد له مثال معين جاز، وقد قلنا: إنه إذا كان مما يقدح في وجوب النظر وجب المنع عنه، وذلك كافٍ.

و أجود من كل شيء قيل في مثال هذا الوجه: أن يأتي الخاطر المعارض فيقول له: لا تأمن إن نظرت أن تقضي بك النظر، إلا أنه لا صانع لك تخاف من جهته عقلاً ولا ترجو ثواباً. ومعلوم أن المكلف لا يأمن ذلك قبل النظر. ثم يقول: وإذا علمت قطعاً أنه لا صانع أمّنت العقاب وأقدمت على فعل القبيح بطمأنينة. وهذا أمارة، لأن من المعلوم أن [من] (٢) أمين من

الضرر أقدم على ما يشتهيه، فقد صار هذا الخاطر معارضاً لما ذكرتموه، وفيه إشارة الى ما هو متقرر في عقله.

و الجواب: ان هذا يجب أن يمنع الله تعالى منه، وكل ما أشبهه مما يؤثر في الخوف ويقدح في وجوب النظر.

ويمكن أن يقال أيضاً: إن هذا الخاطر لا يعارض الخاطر الذي ذكرنا أنه يوجب النظر، وذلك لأنه يخاف في إهمال النظر في معرفة الله تعالى أن يستحق العقاب العظيم الدائم الذي لا يُتحمل مثله، وإنما يخاف اذا نظر في معرفة الله تعالى على ما ألقاه اليه الخاطر المعارض أن يقضي به النظر أنه لا صانع، فينهمك في المعاصي. وما يتسحقه على المعاصي ليس بضرر البتة، وان كان في بعض الاحوال قد استضر به لامور تقتضيه، فلا يقارب الاستضرار بالعقاب الدائم. فالنظر في معرفة الله تعالى واجب على كل حال، ليتحرز به من الضرر الاعظم الذي لا يقابله ما يتخوفه من الضرر بالانهماك في المعاصي.

وهذا وجه قوي. وأمثلة الوجه الثاني كثيرة موجودة.

وجملة القول فيه: إما أن يكون تخويفاً بلا أمارة، ولا وجه يقتضي وقوع الضرر الذي خوِّف منه، أو تخويفاً لضرب يتحمل مثله في جنب التحرز من المضار العظيمة، وذلك قولهم: إن المعارض يرد بأنك إن نظرت تحملت مشقة وكلفة، ولا تأمن بأنك لا تخطيء (١) بما قصدت اليه فتعجل الراحة. وهذا غير مؤثر (٢)، لأن تحمل مشقة النظر أهون وأيسر مما يخافه من إهمال النظر من العقاب العظيم. وهذا أيضاً يقتضي سقوط النظر في مصالح الدنيا كلها بهذه العلة.

(٢) في النسختين «مؤثرة».

(١) في هـ «لا تحصى».

و كقولهم: لا تأمن أنك إن عرفت الله تعالى عاقبك ، وان لم تعرفه لم يعاقبك . وهذه الامارة عليه في العقل ، فلا يعارض ما عليه من الأمارات . والاقرب في القول: أن المنعم اذا عُرِف وأُطيع كانت السلامة منه أولى . و لقولهم: لا تأمن أن يكون لك اله سفيه ان عرفته عاقبك . لأن هذا أيضاً في أمانة ، ولأن السفيه لا يُتحرَّز من ستابه بشيء ، ويجوز أن يعاقب بالنظر والاخلال به معاً .
وما ذكرناه ينبه على الجواب عمالم نذكره ، فانه متقارب ، والجملة التي عقدناها كافية فيه .

فصل

(في أنه تعالى موجب على كل عاقل معرفته)

(وأن المعرفة الضرورية لا تقوم في اللطف مقام المكتسبة وما يتصل بذلك)
اعلم أن جهة وجوب معرفة الله تعالى اذا كانت هي أن اللطف في التكليف لا يتم إلا بها فلا بد من عمومها لكل مكلف ، واذا بينا أن الضرورة في ذلك لا يقوم مقام الاكتساب لم يكن بد من تكليف المعرفة .
وانما قلنا: إن اللطف في التكليف لا يتم إلا بها . لأن من المعلوم أن الذي لا يشبهه أن العلم بالضرورة في الفعل صارف عنه وبالنفع فيه داع اليه ، واذا علم المكلف أنه يستحق على المعصية عقاباً عظيماً وعلى الطاعة ثواباً جزيلاً ، كان ذلك أقرب له الى فعل الطاعة وتجنب المعصية .
و معلوم أن العلم باستحقاق الثواب والعقاب لا يصح إلا بعد المعرفة بالله تعالى وبصفاته وحكمته وأنه عالم لنفسه ، ولا يجوز أن يجهل مقدار المستحق من الثواب ، فلا يفعله وأنه قادر لنفسه ، ولا يجوز المنع من فعل المستحق من الثواب أو فعل العقاب ، فالذي هو اللطف على الحقيقة العلم باستحقاق

الثواب والعقاب، غير أن ما لا يتم هذا العلم إلا به -ولابد منه- جار مجرى اللطف في الحاجة اليه، وتناول التكليف له.

فأما الذي يدل على أن المعرفة الضرورية لا تقوم مقام المكتسبة في اللطف: أن من المعلوم المتقرر أن من تحمل مشقة عظيمة لكي (١) يصل الى فعل غرض من الاغراض، يكون أقرب الى فعل ذلك الغرض اذا تحمل المشقة في الطريق اليه من اذا لم يكن عليه مشقة.

ألا ترى أن من تكلف مؤنة عظيمة في بناء دار ليسكنها، فانه يكون أقرب الى سكنها وأحرص عليه منه اذا وهبت له تلك الدار ووصلت اليه بلامشقة. وكذلك من سافر الى طلب العلم والادب وتحمل المشاق، يكون أقرب الى التأدب والتعلم ممن (٢) اذا جاء اليه العلماء في بلده في داره من غير كلفة. وأمثلة ذلك كثيرة معروفة.

و اذا كان المعرفة انما تراد وتدعو الى فعل الواجب وتصرف عن فعل القبيح، وجب أن لا تقوم الضرورية، ولا مشقة فيها مقام المكتسبة على ما بيناه.

ومما يدل أيضاً على ذلك: أننا قد علمنا يقيناً من أحوال أنفسنا أننا غير مضطرين الى هذه المعارف، وانما الكلام في أحوال غيرنا، فلو كانت المعرفة تكون ضرورة لبعض المكلفين، لوجب تساوي جميعهم في الاضطرار اليها، لأن الوجه الذي يقتضي في بعضهم أن يفعل هذه المعرفة قائم في الجميع، لأن الذي يمكن أن يقال إن كونها (٣) ضرورة أبلغ وأقوى في باب اللطف، أو لأن الغرض حصول العلم. وهذان الوجهان يوجبان أن يتساوى الخلق في الاضطرار اليها، وقد علمنا خلاف ذلك.

(١) في النسختين «لكن». (٢) في النسختين «من». (٣) في النسختين «لونها».

و ليس يمكن أن يقال: إن الغرض هو حصول العلم، ولا فرق بين الاضطراب فيه والاكتساب، فهو مخير بين فعل المعرفة ومن تكليفه لها، وذلك أنه إذا أقام فعله تعالى مقام فعلنا في ذلك كان تكليفنا المعرفة عبثاً بلا فائدة. ومما يدل أيضاً في ذلك: أن المعرفة الضرورية لو قامت مقام المكتسبة فيما ذكرناه وكان تعالى في حكم المخير من أن يفعلها فينا وبين أن يكلفنا إياها، لوجب أن يفعلها تعالى فيمن علم أنه يكفر، وقد علمنا خلاف ذلك. وبهذه الطريقة أيضاً نعلم أن المعرفة الضرورية لا تزيد على المكتسبة، لانه كان يجب أن يفعلها في من يعلم أنه يكفر، بل وفي كل من كلف. فان قيل: لو كانت المعرفة لطفاً في ارتفاع القبائح لماعصى عارف بالله تعالى.

قلنا: معنى قولنا في المعرفة «إنها لطف» بأن المكلف يكون معها أقرب الى فعل الواجبات وأبعد من فعل القبائح، وقد يكون قريباً من الواجب وبعيداً من القبيح وان عصى وخالف. ولا يلزم على ما قلنا وجوب النوافل مسهلة للواجبات مؤكدة للداعي إليها، والمسهل المؤكد لا يجب كما يجب المقرب، والذي هو أصل في الدعاء والتقريب.

و الصحيح أن المكلف يجب أن يبقى الله تعالى من الزمان الذي يتمكن فيه من جميع كمال المعارف له بالله تعالى بأحواله وتوحيده وعدله، ويبقى بعد ذلك زماناً يمكنه فيه فعل واجب أو ترك قبيح، لأن الغرض بايجاب المعرفة هو اللطف في الواجبات العقلية، فلا بد مما ذكرناه.

فان قيل: حَبَرْنَا (١) عمن عصى وقد كُفِّ المعارف فلم يفعل ماوجب عليه الابتداء به من النظر مثلاً في اثبات الاعراض، أتقولون إنه مع المعصية

يُكَلَّف النظر في الاوقات المستقبلية أو يكون غير مكلف، فان خرج عن التكليف بمعصية فكيف يخرج عنه مع كمال عقله وتكامل شروطه. وان جاز هذا في بعض العقلاء -وهو من عصى- داخل بالنظر جاز (١) في جميعهم. وان قلتم: لا يخرج عن التكليف العقلي مع كمال عقله لكنه يخرج من تكليف تحديد النظر ثانياً اذا عصى فيه أو لا.

قيل: وكيف يخرج عن وجوب النظر عليه مستقبلاً، والخواطر (٢) المخوفة واردة عليه كما كانت في الاول، فان جاز سقوط الوجوب عنه ثانياً جاز أولاً. فان قلتم: إنه بعد المعصية في النظر الاول مكلف للنظر.

قيل لكم: ليس يخلو وقد عصى أولاً في النظر في اثبات الاعراض من أن يكون مكلفاً في الحال الثانية، النظر في حدوث الاعراض أو استئناف النظر في اثبات الاعراض. فان كان القسم الاول وجب أن يكون مكلفاً لما استحيل ويتعذر، لأنه لا يصح من المكلف في هذه الحال وقد قصر في اثبات الاعراض أن يعلم حدوثها. وان كان القسم الثاني وجب اذا كلف استئناف النظر أن يبقى الزمان الذي يتمكن فيه من استئناف جميع ما ألزمه من المعارف، ووقتاً (٣) بعده يصح فيه أداء واجب أو امتناع قبيح، وهذا يقتضي أنه اذا عصى أبداً أن يبغى أبداً.

و ليس يمكن أن يقال: إنه لا يجب اذا كلفه بعد التقصير التكليف الثاني أن يبقية المدة التي يستوفي فيها المعارف كما قلنا في التكليف الاول، وذلك أن العلة التي أوجبتها البقاء الاول ثابتة في الثاني. وكيف يكلف نظر العرض فيه والمقتضي لحسنه المعرفة ويقطع دون الوقت الذي يصح فيه المعرفة؟ وهذا سؤال قوي الشبهة.

و الجواب: ان العاصي في النظر الاول الذي هو على التقدير النظر في

اثبات الاعراض، لا يخلو من أن يقتصر به على المكلف من غير زيادة عليه أو مكلف بعده سواء:

فان كان الاول لم يجز أن يكلف بعد تقصيره في النظر الاول استئناف النظر، لأن الغرض في تكليف النظر المعرفة، والغرض في تكليف المعرفة أن يكون لطفاً، واذا قدرنا هذا العاصي في النظر الاول لم يكلف الا القدر من التكليف الذي لو لم يعص في طريق المعرفة لعرف وكان معرفته لطفاً فيه، وقد فوّت نفسه هذا اللطف بمعصيته، ولو لم يكلف زيادة على التكليف الاول فلا وجه لتكليفه استئناف نظر لا يؤدي الى معرفة وغرض فيه. وان قدرنا أن المقصر في ابتداء النظر قد كلف زيادة على التكليف الاول الذي لو ينظر وعرف لكانت معرفته لطفاً فيه، فلا بد من تكليفه استئناف النظر وتبقيّة المدة التي يصح فيها تكامل المعارف على ما ذكرناه في الحال الأولى. ولا يجب أن يؤدي ذلك الى مالا نهاية له من البقاء والتكليف، لأن التكليف منقطع، ولا بد أن يريد الله تعالى من المكلف الى غاية متناهية، فينتهي الحال في من عصى الى أنه لا يجب تكليفه استئناف النظر.

و ليس يجب اذا قلنا: إن العاصي في ابتداء النظر إذا كان مفتقراً به على التكليف الاول من غير زيادة عليه غير مكلف لاستئناف النظر أن يكون ممن يرد عليه الخواطر المخوّفة من ترك النظر، بل لابد من أن يُصرف عن ذلك ويُلهى عن خطوط الخواطر المخوّفة.

و ليس يجب أن يكون بذلك فاقداً لعقله ومسلوباً تمييزه، لان في العقلاء من ينصرف عن أمور كثيرة دينية ودنياوية، وعن الفكر فيها والتخوف منها مع ظهور أماراتها، لأسباب (١) شاغلة وصوارف ملهية.

و ليس يجب اذا خرج من ذكرناه من تكليف استئناف النظر للوجه الذي أوضحناه أن يخرج عن التكليف العقلي، لأنه لا يجوز خروجه عن التكليف العقلي، كالامتناع من الظلم وشكر النعمة وما أشبه ذلك، لأن كمال العقل يقتضي ثبوت هذا التكليف. وتكليف النظر اذا لم يكن طريقاً الى المعرفة لا وجه له (١)، واذا كان الموجب له والمنته عليه التخويف وقدّرنا زواله فقد زال وجه وجوب النظر.

فان قيل: أتقولون إنه يستحق اذا فرط في النظر الاول الذم والعقاب على ترك النظر في الاحوال المستقبلية. فان قلتم: لا يستحق ذلك. أخرجتم النظر من هذه الاوقات من أن يكون واجباً عليه. وان قلتم: إنه يستحق الذم والعقاب على ذلك أجمع. أوجبتم استحقاق الذم [والعقاب] (٢) على ما يتعذر على المكلف ويستحيل منه، لأن معصيته في النظر الاول يحيل وقوع النظر في الثاني والثالث على وجه بوجب العدم.

قلنا: انما يستحق الذم على ترك النظر في الاوقات المستقبلية كلها اذا عصى في الاول، وان كان هذا النظر المستأنف مع التقصير في الاول يتعذر عليه -لأنه أتى في تعذره من قبل نفسه- وهو الذي أخرج نفسه بتقصيره في الاول [من التمكن من تأتي ماوجب عليه من النظر، ولسنا أن نقول: إن النظر في الاوقات الآتية يجب عليه وقد قضى في الاول] (٣). بل نقول: كان واجباً عليه فضيعة وفوته [نفسه] (٤).

و جرى ذلك مجرى من كُلف صوم يوم فأكل في أوله أنه يستحق الذم والعقاب على تفريطه في صوم اليوم كله، وان كان متى فرط في صوم أوله يُتعذر عليه صيام باقيه، لكن ذلك التعذر من جهته وأتى فيه من قبل نفسه،

(١) في هـ «لا وجب له».

(٢) (٤١٣ و ٤١٤) الزيادة من م.

فالذم متوجه نحوه على صيام جميع اليوم.
و هكذا القول في من أمر عبده في مناولة كوز في وقت مخصوص وبينهما مصافة، إن العبد متى فرط في قطع تلك المسافة فانه مذموم على تلك المناولة، وان كان بتفريطه في قطع المسافة قد تعذرت عليه في ذلك الوقت المخصوص، واللوم مع ذلك متوجه لما ذكرناه.

و الصحيح من الاقاويل المختلفة في استحقاق العقاب (١) على الاخلال بالنظر المرتب: أنه يستحق في أوقات الاخلال على تدرج، وأنه لا يستحق جزاء الكل في وقت الاخلال بالنظر الاول. وكذلك القول في السبب والمسبب، وأن ثواب المسبب أو عقابه يستحق في وقوعه دون حال وقوع سببه. فان قيل: اذا كانت المعارف لا تتكامل للمكلف مثلاً إلا في مائة (٢) وقت وكان مكلفاً في هذه المدة بطولها العقلية، أفليس تكليفه طول هذه المدة قد غري من أن تكون المعرفة لطفاً فيه، واذا جاز ذلك في قصر المدة جاز في طولها.

قلنا: هذه المدة لا يمكن فيها وقوع المعرفة على وجه الاكتساب، وهو الوجه الذي عليه يكون لطفاً وما بعده من الاوقات (٣) يمكن أن تكون المعرفة لطفاً في التكليف فيه. وما يستحيل فيه وقوع المعرفة لا يحمل ما يمكن وقوعها فيه عليه ولا يقاس اليه، وذلك أن الزمان المضروب للتشاغل بما يؤدي الى المعرفة من النظر لا يكون للتكليف العقلي فيه لطف من جهة المعرفة.

ويمكن أن يقال: إن ظن استحقاق الثواب والعقاب في هذه المدة كافٍ في اللطف وليس يمكن سواه، وقد يقوم في كثير من المواضع الظن مقام العلم اذا لم يكن العلم. وهذه جملة مقنعة.

(٢) العبارة منشئة في النسختين.

(١) في النسختين «والعقاب».

(٣) في النسختين «من الآفات».

باب (الكلام في اللطف)

فصل

(في معنى اللطف والعبارات المختلفة عنه والاشارة الى مهم أحكامه)
اعلم أن اللطف ما دعى الى فعل الطاعة، وينقسم الى: ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة ولولاه لم يختره، والى ما يكون أقرب الى اختيارها. وكل القسمين يشمله كونه داعياً.
ولا بد من أن يشترط في ذلك اتصاله (١) من التمكين، ويسمى بأنه «توفيق» اذا وافق وقوع الطاعة لأجله، ولهذا لا يسمى اللطف المقرب من الطاعة إن لم يقع «توفيقاً» ويسمى بأنه «عصمة» اذا لم يختار المكلف لأجله القبيح.
وقد يوصف بأنه صلاح في الدين وأصلح، لأن الصلاح هو النفع أو ما أدى اليه.
ولا يوصف ما يختار عنده القبيح ولولاه لما اختاره بأنه لطف على الإطلاق حتى يقيّد، لأن التعارف في إطلاق هذه اللفظة يقتضي فعل الطاعة، وما يوصف ما يختار عنده القبيح اذا كان منفصلاً من التمكين بأنه مفسدة واستفساد.

(١) كذا ولم نهد الى الصواب فيه.

ولا بدّ من مناسبة بين اللطف والملطوف فيه، لأنه داعٍ اليه، ولو لم يكن بينها مناسبة لم يكن بأن يدعو اليه أولى منه بأن يدعو الى غيره. وتلك المناسبة لا يجب أن يعلمها على سبيل التفصيل.

و الصحيح أن اللطيف لا يجب أن يكون مدركاً، بل يكفي فيه أن يكون معلوماً على الوجه الذي يدعو الى الفعل.

و الدليل على ذلك : أن اللطف داعٍ الى الفعل، فهو كسائر الدواعي. وقد علمنا أن المعتبر في الدواعي ما عليه الفاعل من علم أو اعتقاد أو ظن، ولهذا قد يعتد النفع في شيء لا نفع فيه على الحقيقة، فيكون ذلك الاعتقاد داعياً. وبالعكس من ذلك القول في الصارف، فغير ممتنع فيما لا يدرك أن يدعو المكلف الى الطاعة اذا علمه.

و من حق اللطف أن يتقدم الملطوف فيه، لأنه داعٍ الى الفعل وباعث عليه، والداعي الباعث لا يكون إلا متقدماً. ويجوز أن يتقدم على الافعال دون تركها.

و الذي يبيّن أن الصلاة لم تجب لكون تركها مفسدة لا لأنها مصلحة : أنه لو كان كذلك لوجب أن يبيّن الله تعالى للمكلف ذلك الترك . ومخصصة بما يبيّن به من غيره من الصفات، لأنه هو المعتبر في باب التكليف.

و كان يجب أيضاً أن يتقدم العلم بقبح تركها ويتبعه بوجوبها، وقد علمنا عكس ذلك .

و كان يجب أيضاً أن يكون انتفاء ذلك الترك الذي هو مفسدة بغير الصلاة كانتفائه بها، لأن الغرض زوال المفسدة، وهي زائلة على الوجهين معاً. و كان يجب استواء الحال في فعل الصلاة بغير طهارة وفعلها بطهارة (١)،

لأن الترك لم يقع على الوجهين.
وكان يجب أيضاً لو لم يفعل المكلف الصلاة ولا الترك أن يكون ذلك قائماً (١) مقام أن يفعل الصلاة ولا يفعل الترك . وكل ذلك فاسد.
فان قيل: ما الذي يفسد أن يكون ترك الصلاة يقبح لأنه مفسدة، وان كان هي واجبة للمصلحة ويكون تركها قبيحاً من وجهين المفسدة والمنع من المصلحة.
قلنا: لو كان كذلك لم يمتنع في بعض المكلفين أن يقبح منه ترك الصلاة وان لم تكن الصلاة عليه واجبة كالحائض، واذا بطل ذلك ثبت أن الوجه في قبح تركها منعه من المصلحة.

وأيضاً لو كان ترك الصلاة مفسدة لوجب أن يبين (٢) الله تعالى للمكلف كما يبين مصالحه، واذا لم يبين ذلك على ارتفاعه.
وأما الذي يدل على أن القبائح الشرعية انما قبحت لأنها مفسدة، لا لأن تروكها مصالح على ما ذهب اليه أبو علي الجبائي: ان شرب الخمر لو لم يكن مفسدة بل لأن تركه مصلحة لكان الغرض فعل الترك هو المصلحة، فكان لا فرق اذا لم يفعل ذلك بين أن يشرب الخمر ولا يشرب في استحقاقه العقاب.
وكان يجب على المذهب الصحيح في جواز خلوا القادر من الاخذ والترك متى لم يشرب الخمر ولم يفعل الترك أن يكون عقابه كعقاب شارب الخمر.
وبعد، كان يجب أيضاً أن يبين الله تعالى ذلك الترك الذي هو الصلاح ليميز ويعرف وجوبه كما بين جميع الواجبات الشرعية.

وقد نبه السمع على وجه قبح شرب الخمر بأنها تصدّ عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة (٣) وهذا تصريح بأن وجه القبح هو المفسدة، وكذلك قال الله

(١) في هـ «تمام» . (٢) في هـ «يتبين» .

(٣) اشارة الى قوله تعالى «انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر

ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون» [سورة المائدة: ٩١].

تعالى في الصلاة انها تنهى (١) عن الفحشاء والمنكر (٢)، فبيّن وجه الوجوب وأنه المصلحة. ومع هذا البيان في الامرين لم يبق شبهة.

فأما قول أبي علي: لو كان شرب الخمر أو ما أشبهه من القبائح السمعية مفسدة لوجب أن يمنع الله تعالى المكلف من فعله كما وجب أن يمنعه من أن يفعل ما هو مفسدة لغيره. فغير صحيح، لأنه قد نهى المكلف عن هذا الفعل الذي هو مفسدة له، وحذّره من فعله ومكّنه من التحرز منه، فاذا فعل فمن قبل نفسه أتي، فلا يجب منعه، وإن وجب منع مثله من فعله لأنه مفسدة لغيره. لأن هذا المكلف الذي ذلك الفعل مفسدة له، لا يمكنه ازالته والتحرز منه كما قدر على التحرز في الاول، فوجب على الله تعالى أن يمنع مما هو مفسدة في تكليفه مما لا يتمكن هو من دفعه، وإن لم يجب في الاول.

و القول المحرّر في المفسدة اذا كانت من فعل غيره تعالى وغير من تلك المفسدة مفسدة له: إن تكليف من هي مفسدة له لا يحسن إلا بأحد أمور: إما أن يُعلم تعالى أن من تلك المفسدة في مقدوره لا يختار فعلها، أو يكون من تلك المفسدة له يقدر على منع فاعلها من فعلها، فيكلف الله تعالى المنع منها، سواء منعه أو لم يمنعه. كما أنه اذا كانت من فعل نفس المكلف جاز تكليف الامتناع منها، سواء أطاع أو عصى، أو بأن يمنع الله تعالى ذلك الغير من فعل المفسدة. فان لم يكن شيء من هذه الوجوه فلا بدّ من سقوط تكليف ما تلك المفسدة فيه.

و انما أوجبنا ذلك لأنه لو كلفه مع علمه بأن مفسدته تحصل من جهة غيره على وجه لا يتمكن من دفعه، لم يكن مربحاً لعلته ولا مصيراً له بحيث

(١) في م «تنهى».

(٢) اشارة الى قوله تعالى «ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر». [سورة العنكبوت: ٤٥].

يتمكن من دفع الضرر عن نفسه، كما يكون كذلك اذا كانت في مقدوره أو كان دفعها في مقدوره. فان كان في المعلوم أن هذا المكلف يفعل في حال نومه أو سهره ما هو مفسدة له، فانه تعالى لا يكلفه ما تلك مفسدة فيه إلا بأن يُعلمه أو يُعلم أن غيره يمنعه، أو يُعلم أنه لا يختار تلك المفسدة (١).

فان سُئلنا عن دعاء ابليس الى الشيء و كيف لم يمنع تعالى منه وهو مفسدة؟

و الجواب عن ذلك : أن دعاء ابليس ليس بمفسدة، ولو كان كذلك لمنعه الله تعالى منه.

و عند أبي علي أن كل من فسد بدعاء ابليس فالمعلوم أنه لو لم يدعه لفسد، فخرج من باب المفسدة.

و ابوهاشم يقول: إن التكليف مع دعاء ابليس أشق على المكلف ويستحق به من الثواب أكثر مما يستحق لو لم يكن هذا الدعاء، وإذا أراد الله تعالى أن يكلف على الوجه الأشق الذي يستحق به مزيد الثواب خرج دعاء ابليس من باب المفسدة ودخل في باب التمكين، لأن [به] (٢) يدخل التكليف في أن يكون شاقاً، وهو الوجه المقصود في التعريض لمزيد الثواب. وجرى ذلك مجرى زيادة الشهوة في باب التمكين، والخروج عن حد المفسدة. لأننا قد بينا أن المفسدة لا بد من أن تكون منفصلة عن التمكين.

فصل

(في الدلالة على وجوب اللطف وقبح المفسدة)

الذي يدل على ذلك: أن أحدنا لودعا غيره الى طعامه وتأهب لحضوره

(١) في هـ «تلك المسألة».

(٢) في هـ «لأنه يدخل».

ذلك الطعام وغرضه المقصود نفع المدعو- وان كانت للداعي في ذلك مسرة فعلى سبيل التبع للغرض الاول- وفرضنا أنه يعلم أو يغلب في ظنه أنه متى تبسم في وجهه أو كلمه باللطيف من الكلام أوأنفد اليه ابنه وما أشبه ذلك - مما لا مشقة عليه فيه ولا شيء من الكلفة- حضر ولم يتأخر، وأنه متى لم يفعل معه ذلك لم يحضر على وجه من الوجوه، وجبت عليه متى استمر على ارادته منه الحضور ولم يرجع عنها أن يفعل ذلك الفعل الذي علم أن الحضور لا يقع الا معه، ومتى لم يفعله استحق الذم، كما يستحق الذم لو أغلق الباب دونه [و لهذا قالوا: إن منع اللطف كمنع التمكين في القبح واستحقاق الذم. وهذه الجملة تقتضي وجوب اللطف] (١). عليه تعالى، لأن العلة واحدة.

و ليس لأحد أن يقول: كيف يجب من دعاغيره، الى طعامه أن يُلطف له، ودعاؤه اياه الى الطعام تفضل غير واجب. وذلك أن الاصل (٢) وان كان تفضلاً فهو سبب لوجوب مامعه يختار ما معه، كما أنه وان كان تفضلاً فهو سبب لوجوب التمكين ورفع الموانع.

ألا ترى أن تكليف الله تعالى وان كان في الاصل تفضلاً فهو سبب لامور واجبة من إقدار وتمكين، واذا صح ما ذكرناه وكان سبب وجوب اللطف يختص بالداعي الى طعامه دون غيره كان وجوب [فعل] (٣) اللطف مختصاً به دون غيره، فلهذا لا يجب على غير هذا الداعي التبسم في وجهه (٤) المدعو، ولا شيء مما معه يختار الحضور كما لا يجب عليه التمكين.

و ليس لأحد أن يقول: أليس قد يتغير داعيه ويبدو له، فلا يلزمه اللطف.

(٢) في النسختين «أن للاصل»

(٤) في النسختين «في وجوب».

(١) الزيادة من م.

(٣) الزيادة لمع في م.

وذلك أنا قد شرطنا الاستمرار في الداعي والارادة، وقد يجوز مع تغير حاله في الداعي والارادة أيضاً أن يغلق الباب دونه، فاللطف اذا كان بالصفة التي ذكرناها انما يجب بحيث يجب الممكن، فأما القديم تعالى فلا يجوز عليه البداء، فهو مستمر الداعي والارادة، فوجوب اللطف عليه لا يتغير. والعلم باستحقاق ما ذكرناه الذم اذا لم يفعله ضروري، كالعلم باستحقاقه اذا دعاه وأغلق الباب دونه مع استمرار الداعي، فلا يلتفت الى قول من يدعي خلافاً في ذلك.

فان قيل: هذا الذي ذكرتموه يوجب متى علم الداعي أن من دعاه لا يحضره إلا بأن يبدل شطر ماله أو أن يقتل ولده، أو يفعل عليه ما فيه ضرر عظيم، لا يتحمل مثله أن يجب ذلك عليه.

قلنا: هذا سؤال لا يطعن في وجوب اللطف على الله تعالى، لأنه اذا كان كل فعل يُشار اليه مما يختار المكلف عنده الطاعة من أفعاله تعالى، لا مشقة عليه جلّ وعزّ ولا كلفة، جرت اللطاف في فعله تعالى كلها مجرى مالا كلفة فيه، من تبسم وما أشبه ذلك. وما ثبت وجوب ذلك علينا وقبح منعه، ثبت وجوب جميع اللطاف من فعله تعالى عليه، للاشتراك في العلة. وما يشبه أو يلتبس من وجوب ذلك علينا اذا حصلت فيه المضار العظيمة ليس بأصل اللطف من فعله تعالى، فأني شيء قلنا فيه لم يضرنا في وجوب اللطف من فعله تعالى.

واعلم أن من كلف منا غيره أمراً من الامور- من حضور طعام أو غيره- لا يخلو من أن يكون غرضه نفع المأمور أو نفع نفسه وما يرجع اليه. فان كان الاول وجب عليه من اللطف له مالا مشقة عليه فيه، أو مالا يُعتدُّ (١) باليسير

(١) في هـ. «ما لا يعتدُّ».

من المشقة اذا اتفق فيه. واذا كان فيه على المأمور مضار عظيمة تغير الوجوب، لأن المشاق قد يعتبر في مواضع بوجوب الفعل أو حسنه لو لم يتبين ذلك، إلا أن كل من أوجب على الداعي غيره إلى طعامه وعلم أنه لا يحضر إلا بأن يتبتسم في وجهه هذا التبتسم وذمه اذا لم يفعله، يسقط عنه وجوب ما فيه عليه المضار العظيمة.

و ان كان الأمر غيره بالفعل غرضه فيه أن يعود عليه في نفسه من الفعل دون المأمور به وجب أن يميل (١) بين الضرر الذي يلحقه بفوت ذلك الفعل وبين الضرر عليه فيما يبده ليقع ذلك الفعل ويدفع الضرر الأكثر بالاقل. وهذا الدليل الذي ذكرناه هو الذي يجب التعويل عليه في وجوب اللطف بقبح المفسدة، لأننا اذا علمنا قبح ما يقع عنده الفساد ولولاه لم يقع، أو ينصرف به عن واجب فلولاه لم ينصرف. علمنا وجوب ما عنده يقع الواجب ولولاه لا خلّ به، أو ارتفع عنده القبيح ولولاه لم يرتفع. والقبح في أحد الامرين كالقبح في الآخر، وما يقتضي وجوب الامتناع من المفسدة يقتضي وجوب فعل اللطف، فصار منع اللطف يقتضي وقوع فعل قبيح إن كان لطفاً في الانصراف عن قبيح أو كفّ عن واجب وهو في حكم القبيح، وما من المفسدة إلا لأجل وقوع القبيح أو الانصراف عن الواجب.

دليل آخر:

ربما استدل على ذلك أن الداعي إلى ارادة الفعل يدعو إلى فعل ما لا يختار ذلك الفعل إلا معه، كما يدعو إلى ما لا يتم إلا به. ألا ترى أن الداعي لاحدنا إلى ارادة تعلم ولده يدعو إلى فعل ما لا يتم

أو لا يختار التعلم إلا معه، ولهذا متى أراد المسبب من غيره - وهو ممّا لا يحدث منه إلا عن سبب - يجب أن يريد السبب، وإذا أراد من غيره الخبر أراد ما لا يكون خبراً إلا به من الإرادة.

و إذا كان غرضه تعالى في التكليف التعريض للثواب وعلم أنه لا يختار الطاعة الا عند فعل يفعله، فيجب أن يفعله لا تصاله بالداعي.

وقد قدح في هذه الطريقة: بأنها اذا صحت اقتضت حصول اللطف المصاحب للتكليف الذي لا يوصف على ما تقدم بالوجوب، ولا يقتضي فعل ما لم يصاحب التكليف مما هو الواجب على الحقيقة.

ويمكن أن يقال في هذا القدح: إنه تعالى وإن كان مريداً لجميع الطاعات المستقبلية من المكلف في أول حال التكليف ما تغير، فيجب وإن أراد به لا يتجدد، فإن حكم [كونه] (١) مريداً باقٍ مستمر والداعي التكليف اذا علم أن المكلف لا يختار ما تقدمت ارادته له منه التي حكمها باقٍ وإن نقضت، إلا بأن يفعل فعلاً من الافعال أن يفعل ذلك الفعل، لأن الداعي الى الإرادة داعٍ اليه.

فأما الكلام في قبح المفسدة، فجملته: أن المفسدة اذا كانت ما وقع عنده الفساد، أو الانصراف عن الواجب. أو كان عنده أقرب الى ما ذكرناه ولم يكن له حظ في التمكين من الفعل. فعلوم ضرورة قبح ذلك، ولا اعتبار بالامتناع عن تسميته بأنه استفساد فذلك خلاف في عبارة، ولا خلاف بين العقلاء في قبح ذلك منا كما لا خلاف بينهم في قبح الظلم، وإنما الاختلاف في وجه قبحه، وقدمضى في هذا الكتاب الكلام على من خالف في ذلك مستقصى.

و ما به نعلم أن الوجه في قبح الظلم منا هو كونه ظمناً دون ما يدعيه

المخالف لنا بمثله، نعلم أن في وجه قبح ما ذكرناه وسميناه بأنه مفسدة كونه بهذه الصفة.

فصل

(في حكم تكليف من لا لطف له، أو من لطفه في القبح)

اعلم أنه غير ممتنع أن يعلم الله تعالى من بعض المكلفين أنه يطيع على كل حال أو يعصي على كل حال، فيكون ممن لا لطف له، فيحسن تكليفه، لأنه متمكن من الفعل بسائر ضروب التمكينات، وليس في المعلوم ما يقوي في دواعيه فيجب فعله به.

ولهذا الذي قلناه لا يجب على الوالد الرفق واللطف بولده، وهو يعلم أو يظن أنه يطيع على كل حال أو يعصي على كل حال، وإنما يجب الرفق في الموضع الذي يعلم أو يظن أن ولده لا يصلح إلا به.

وإنما يصح القول: إن في بعض المكلفين من لا لطف له، يعني في فعله (١) تعالى، وإلا فالمعرفة بالله تعالى لكل مكلف على العموم، وكذلك القول في من لطفه في فعل ما لا نهاية له أنه يحسن تكليفه، لأنه بمنزلة من لا لطف له من حيث لم يكن في المقدور ما يصلح عنده.

هذا إن صح تقديرًا أن يكون فعل ما لا نهاية له لطفًا. وذلك بعيد غير متوهم، لأن اللطف لا يكون إلا داعيًا إلى الفعل، وكيف يدعو إلى الفعل ما لا يصلح وجوده، ولا يجوز وقوعه.

فأما إذا قدرنا أن لطف بعض المكلفين في أن يفعل الله تعالى فعلاً قبيحاً، فالصحيح أنه لا يحسن تكليفه. وقد مضى [عن] (٢) أبي هاشم تجويز

(١) في م «من فعله».

(٢) الزيادة منا ليستقيم الكلام.

ذلك ، وأجراه مجرى من لا لطف له .
 وإنما قلنا إنه لا يحسن تكليفه ، لأن له لطفاً مقدوراً لا يطيع إلا عنده إذا لم يفعل به فقد منع التمكين ، وليس كذلك من لا لطف له .
 وبعد ، فقد علم أن المكلف إذا كان لطفه فساداً لغيره أنه لا يحسن تكليفه مع تكليف ذلك الغير ، ولا يكون بمنزلة من لا لطف له . وعلم أيضاً أن من لا لطف له في المقدور يحسن تكليفه على ما بيناه .
 وقد علمنا أن تكليف من لطفه في القبيح بتكليف من لطفه مفسدة لغيره أشبه ، لأن في الموضعين جميعاً اللطف مقدور ممكن ، وإنما لا يفعل لوجه قبح ، وليس كذلك من لا لطف له .

فصل

(في أنه تعالى لو لم يفعل اللطف لم يحسن منه عقاب المكلف)
 كان أبوهاشم يذهب الى أنه تعالى لو لم يُلْطَفَ للمكلف ما حسن أن يعاقبه على القبيح . ويزيد على ذلك فيقول : وما كان يحسن منه تعالى أن يذمه على القبيح والعدول عن الواجب ، وإن [حسن] (١) من غيره أن يذمه ويلومه على ذلك . وكذلك كان يقول : لو استفسده أو أمره بالقبيح ويرغبه فيه .

والذي يدل على أن استيفاء العقاب مع منع اللطف لا يحسن : أن المكلف إنما أتى في فعل المعصية ، والاخلال بالواجب من قبل مكلفه لا من قبل نفسه ، فلا يحسن عقابه له كما لا يحسن ذلك لو استفسده أو أمره بالقبيح أو حمله عليه ، ويصير المكلف بمنع اللطف كأنه أسقط حق نفسه من العقاب .

ولا يجري الذم الذي يفعله تعالى على القبيح مجرى العقاب، لأن جهة استحقاق الذم شائعة غير مختصة، وإنما يستحق الذم لقبح الفعل، ويمكن المكلف من أن يكون غير فاعل له. وهذه جهة لا اختصاص له بذاام دون غيره، فيجب حسن الذم من كل أحد.

وجهة استحقاق العقاب يختص بالقديم تعالى، فلا يمتنع أن يكون ممتنع اللفظ يقبح منه العقاب خاصة لا اختصاصه بجهة استحقاقه.

فصل

(في اللفظ اذا كان على وجه في الفعل دون وجه)

كان أبو هاشم يذهب الى أن الله تعالى لو علم في بعض المكلفين أن ثواب إيمانه يزيد ويُضاعف عند فقد اللفظ لأنه أشق عليه، وأنه ان لُطِفَ له فعل الايمان على نقصان الثواب فغير ممتنع أن يكلفه على الوجه الاشد، ولا يلطف له وان علم أنه لا يفعل الايمان تعريضاً له لمزيد الثواب، ويجري وجهها الفعل مجرى فعلين، وكما يجوز (١) أن يكلف أحد الفعلين لزيادة الثواب، وان لم يكن له لطف فيه، وعلم أن لا يفعله، ويعدل عن تكليف الفعل الآخر الناقص الثواب.

و حكى هذا المذهب عن جعفر بن حرب، ثم قيل انه رجع عنه. وكان أبو علي يوجب اللفظ في هذا كله، ويخالف أبا هاشم فيما حكيناه عنه.

و الصحيح المستمر على الاصول خلاف ما ذكره ابو هاشم، لأن الايمان اذا كان على كلي وجهيه ايماناً ومصلحة، فلا بد من أن يتناول التكليف

(١) في هـ «و كما لا يجوز».

الايان على الوجهين معاً، وان زاد ثوابه على أحدهما ونقص في الوجه الآخر، سواء كان الوجه الذي يقع عليه الإيانه فيصير شاقاً ويتزايد ثوابه وانما حصل عليه لأجل فقد اللطف أو لغير ذلك .

وانما قلنا بما ذكرناه، لأن وجه وجوب الإيانه لا يجوز أن يحصل، ولا يكون الإيانه واجباً. واذا كان وجه الوجوب يتساوى فيه الزائد الثواب والنقص الثواب وجب تناول التكليف لهما. وان تناولهما التكليف وأحدهما معلوم أنه يقع عنده (١) فلا بد من فعله، وإلا نقص من ذلك وجوب اللطف. ولا اعتبار بالتفاضل في زيادة الثواب وكثرة المشقة مع حصول وجه الوجوب في الفعل. ألا ترى أن وجه الوجوب في الكفارات الثلاث في اليمين لما استوى وجبت على التخير، وان تفاضلت في المشقة وكثرة الثواب، لأن ثواب العتق أكثر من ثواب كل واحد من الكسوة والاطعام.

فان قيل: إن الوجه الآخر الذي هو أخف وأنقص ثواباً لا يكون الإيانه عليه إيماناً ولا مصلحة. سقطت المسألة من أصلها، لأن كلامه انما هو في فعل له وجهان، فصَحَّ تناول التكليف لكل واحد منهما، وما لا وجه فيه لمصلحة لا يصح تناول التكليف له، فلا يجوز أن يقال فيه عدل بتكليفه من وجه آخر. وقد قيل: لابد مع تكليفه الإيانه على أحد الوجهين (٢) دون الآخر من طريق يميز به المكلف ما تناوله التكليف مما لا يتناوله حتى يقصده بعينه ويعلم اذا فعله عليه خروجه من الواجب في ذمته، وفي العلم بأنه لا طريق إلى ذلك ما يفسد هذا المذهب.

(١) في هـ «يقع عنه».

(٢) في هـ «على إحدى الوجهين».

باب (الكلام في الاصلح)

فصل

(في ذكر (١) معاني ألفاظ تدور بين المتكلمين في هذه المسألة)
لابد من بيان فوائد ألفاظ يستعملها من أوجب الاصلح في غير الدين
يضعونها كثيراً في غير مواضعها، وربما استدلووا باطلاقها على اثبات معانٍ تتبعها،
كقولنا «أصلح» و«صلاح» وما ينضاف من ذلك الى التدبير أو لا يضاف،
وكقولنا «جود» و«جواد» و«بخل» و«بخيل» و«اقتصاد» و«مقتصد».
وقد بينا فيما سلف من هذا الكتاب أن «النفع» هو اللذة أو السرور أو
ما أدى اليها، أو الى كل واحد منها.
فأما «الصلاح» فهو عبارة عن النفع الذي فسرنا فائدة، ويقال عند
التزايد «أصلح» كما يقال «أنفع».
و الذي يدل على ما ذكرناه أن كل شيء علم نفعاً علم صلاحاً، وما لم
يعلم نفعاً لا يعلم صلاحاً، ومن يستحيل عليه الصلاح كالقديم تعالى،
والجماد والميت ويضاف الصلاح كما يضاف النفع، فيقال «هذا صلاح
لفلان وهذا أصلح له»، كما يقال «نفع له وأنفع له».
و «الصواب» هو الفعل الحسن اللائق بالحكمة لا طراد استعماله في

ذلك . فن جعل فائدة الصلاح فائدة الصواب فقد أخطأ، لانفصال أحد الامرين من الآخر، لان من غصب طعاماً قصد به جوعته، أو درهماً فأصلح به حاله، يكون ما فعله صلاحاً لا محالة وان لم يكن صواباً، وكيف يدفع كونه صلاحاً وقد صلح بذلك جسمه وحاله . ولا يمتنع أحد من أن يقول صلح جسمه أو حاله بالمغصوب، وكيف يمتنع من الصلاح الذي هو المصدر . وعقاب أهل الآخرة صواب وان لم يكن صلاحاً، ولا اعتبار بمن كابر فقال هو صلاح .

و «الصواب» اذا كان عبارة عن الحسن كما قلناه لم يصح فيه التزايد كما لا يصح في الحسن التزايد إلا على (١) معنى كثرة وجوه الحسن، وإلا فغنى الحسن لا يصح فيه التزايد، واذا قيل اصوبُ فكما يقال أحسن ويراد ما ذكرناه .

و أما اضافة ما يفعله تعالى من الصلاح الى «التدبير»، فالمراد به (٢) ما يرجع الى التكليف والمكلفين، ولهذا نقول: لو فعل تعالى القبيح لكان ذلك فساداً في التدبير، لأنه يُبطل الثقة بالتكليف والغرض فيه . ونقول في ضد ذلك : إنه صلاحٌ في التدبير، لاستقامة أحوال التكليف والمكلفين معه .

و أما «الجود» فهو التفضل بالاحسان، ويقال لفاعله «جائد» ولا يقال «جواد» إلا مع الاكثار من الانعام والاحسان . ووصف الفرس بالجواد بأنه مجاز وعلى جهة التشبيه بمن يتبرع بما عنده من غير حث ولا بعث .

وانما قلنا ذلك لاطراد هذه الالفاظ واستعمالها فيما ذكرناه بغير شبهة . فأما «البخل» فهو منع الواجب، ولا يجوز على منع التفضل لا يستحق ذمّاً . وقد ذم الله تعالى في كتابه ورسوله صلى الله عليه وآله في كلامه البخل

والبخلاء، فدل ذلك (١) على أنه عبارة عما ذكرناه.

والتعلق بأن العرب تسمي مانع القرى بخيلاً. غير كاف، لان (٢) عباراتهم تجري على اعتقاداتهم، فلمّا اعتقدوا وجوب القرى سمّوا مانعه بخيلاً، كما وصفوا الاصنام بأنها آلهة، لما اعتقدوا أن العبادة تحقّ لها. ويمكن أن يقال: إن ذلك تشبيه مجاز من حيث المنع والاشتراك فيه، كما قالوا «بخلت السماء» اذا منعت قطرها، و«بخل الضرع» اذا [منع] (٣) درّه، وما أشبه ذلك كثير.

فأمّا «المقتصد» فهو الذي لا يمتنع الواجب عليه فيكون بخيلاً، ولا يكثر من فعل الجود والانعام فيكون جواداً. وأكثر ما تستعمل هذه اللفظة في من لم يسرف في النفقة فيكون مبذراً ومسرفاً، ولم يقصر عن الحاجة فيكون مقتراً مضيقاً.

و الكلام بيننا وبين من خالفنا في الأصلح يجب أن يكون في المعاني، فهو المهم.

فصل

(في ذكر الادلة على أن الأصلح فيما لا يرجع الى الدين لا يجب عليه تعالى) أكد ما دل على ذلك: أنه تعالى قادر من أجناس المنافع واللذات على ما لا ينحصر، فلو وجب عليه تعالى فعل المنافع بشرط أن لا يكون مفسدة على ما يقولون، وقد علمنا أنه تعالى لا يفعل في الوقت الواحد من ذلك الا ما هو محصور متناه، فما زاد على هذا القدر المفعول من المنافع ولو بجزء واحد، لا يخلو

(٢) في هـ «ولان»

(١) في النسختين «فدل على ذلك».

(٣) الزيادة منا لسياق الكلام.

من امور: إما أن يقال: إنه غير مقدور، وذلك يؤدي الى تناهي مقدوره تعالى. أو هو مقدور وليس بواجب، لأن فعل المنافع غير واجب، وذلك الصحيح الذي نذهب اليه. أو هو واجب ولم يفعله تعالى، وذلك يقتضي اخلاله تعالى بالواجب عليه، والاخلال بالواجب كفعل القبيح في استحقاق الذم، وقد ألزم القوم أن يكون تعالى في كل حال لا ينفك من الاخلال بالواجب، لأنه يفعل قدرأً ونازاد عليه صفته في الوجوب.

و ربما بني هذا الدليل على تقديم الفعل في الاوقات، وقيل: اذا كان لا وقت فعل فيه الفعل إلا ويمكن تقديمه عليه - والوجوب متعلق بالتقديم - فلا يجوز التأخير. وهذا المذهب الفاسد يقتضي ألا يستقر ما فعله تعالى على عدد ولا وقت.

فان قيل: دلوا على أن القدر الزائد على ما فعله تعالى من المنافع لا بد من كونه مقدوراً له.

قلنا: المنافع هي اللذات وما أدى اليها، أو السرور وما أدى اليه، واللذة أن يدرك الحي ما يشتهي. وفي مقدوره تعالى من أجناس الشهوات والمشتيات ما لا يتناهى، والشهوة لا تحتاج الى أكثر من بنية القلب، وكذلك سائر أفعال القلوب، ولا قدر من الشهوات الموجودة في القلب إلا وفي المقدور زيادة عليه.

و يجوز اجتماع الاعداد الكثيرة (١) من الشهوات المختلفة في المحل في الوقت الواحد عندنا ويجوز عند مخالفينا في هذه المسألة، ويجوز عندنا خاصة اجتماع المتماثل أيضاً، فلوم يكن لزائد من المنافع على ما فعله مقدوراً له تعالى لكان [متناهي] (٢) المقدور، وذلك كفر.

وقد قيل في هذا الموضع: لو كانت الشهوة تحتاج الى بنية زائدة على بنية القلب وكانت كالقدرة لكان الكلام صحيحاً، لأنه تعالى قادر من البنية على ما لا يتناهى، فيجب الزيادة في البنية وان عظمت الخلقة ليحصل الشهوة ويقع الانتفاع. وليس لهم أن يقولوا كل شيء [من الأصلح قد فعله ولا يجوز الإخلال به على تحمله. والقدر الزائد الذي ذكرتموه ان كان صلاحاً فقد فعل،] (١). وذلك أن هذه مغالطة مهمة لا تُقنع (٢) في الموضع الذي جعلناه وفصلناه، لأن القدر المفعول لابد من أن يكون محصوراً، والزائد عليه مما لم يفعل له صفته في الوجوب، وهكذا كل قدر زائد على المفعول، فكيف يقال: ان كل ما هو أصلح قد فعل ولا يدفع هذه المحاسبة من أن يكون فيما لم يفعل صفة الوجوب، وهذا يقتضي وجوب الإخلال بالواجب في كل حال.

وليس لهم أن يقولوا: نحن نوجب من الأصلح ما تجوزونه، فان لزمتم الاحالة في الإيجاب لزمتم في التجويز، وذلك لأنه غير ممتنع أن يفعل تعالى فعلاً ويجوز أن يفعل تعالى زيادة عليه وان لم يفعله، لأن ذلك لا يلحق به نقصاً، إذ لا يوجب ذماً.

ولا يجوز أن يفعل تعالى فعلاً في وقت ويجب عليه أن يفعل أكثر منه في ذلك الوقت ولم يفعله، لأن ذلك يوجب الإخلال بالواجب المستحق به الذم، وقد أوضح ذلك: بأن الجسم يجوز أن يتحرك في الثاني ويسكن، ولا يصح أن يجب في الثاني الحركة والسكون. والجواز على ما يرون (٣) بمخالف للوجوب.

فان قيل: ما أنكرتم من أن يكون في الزائد على ما فعله تعالى من المنافع فساد في الدين، فلذلك لم يفعله.

قلنا: كون الفعل مفسدة ليس بواجب لا محالة ولا راجع الى أجناس

(١) الزيادة من م. (٢) في هـ «مهم لا يقنع». (٣) في هـ «ما يريدون».

الافعال، وانما هو للمعلوم، ويمكن فيما علم أنه مفسدة ألا يكون مفسدة، فلو قدرناه أنه تعالى ما علم في كل زائد أنه مفسدة أليس كان واجباً فعله، ويقتضي ذلك (١) أن لا ينفك تعالى في كل حال من الاخلال بالواجب.

ويمكن أن يقولوا اذ انتهينا معهم الى هذا الموضع: ما أنكرتم من أن يكون كل شيء فعله تعالى واقتصر عليه من المنافع هو تعالى عالم بأنه لو زاد عليه شيء آخر لكان الزائد مفسدة، فلو فرضنا في كل قدر زائد من المنافع أنه لا يكون مفسدة في شخص من الاشخاص، قلنا: إن الله تعالى لا يخلق ذلك الشخص، لأنه اذا خلقه فغير ممكن ايصال النفع اليه إلا على وجه لا يفارقه الاخلال بالواجب، وهذا كأنه وجه قبح يمنع من وجوب الفعل. وهذا السؤال أشكل مما يمكن أن يورد عن القوم على هذا الدليل.

والجواب: أن الاخلال بالواجب على مذهب مخالفينا لابتدأ منه ولا انفكاك عنه، لأنه اذا لم يخلقه وينفعه - وقد علم تعالى أنه لا مفسدة في خلقه وايصال النفع اليه - فقد أخل بالواجب، وليس ينجي من الاخلال بالواجب إلا القول بأن ايصال المنافع غير واجب، ومع القول بأن ايصالها واجب لابتدأ من الاخلال بالواجب.

وأيضاً أن المفسدة انما تتعلق بمن (٢) هو مكلف، فلو فرضنا المسألة في طفل أو بهيمة لا يشعر بما يصل الى واحد منها من المنافع أحد من المكلفين، فيفسد بذلك ولا هو نفسه يفسد لأنه غير مكلف. لكان الكلام لازماً، ومعلوم أن الشيء انما يكون لطفاً أو مفسدة مع الادراك له والعلم به، لأن الداعي لا يكون داعياً الا مع العلم أو ما يقوم مقامه، ولو فرضنا خلق حيوان غير مكلف في قعر بحر أو وسط بئر بحيث لا يكلفه يشعر بمنافعه، فيفسد بها أو

(١) في هـ «ويقتضي أن ذلك».

(٢) في النسختين «من».

يصلح للزم الكلام.

فان ارتكبوا في كل شخص غير مكلف لا يشعر بمنافعه الواصلة اليه مكلف أنه لا يخلو وعللوا بما حكيناه عنهم. أقدموا على عظيم. قيل لهم: فكان الاصلح لا يجب في حكمته إلا اذا علم تعالى أن كل زيادة عليه عارٍ من المفسد، بل لا يحسن فعل ذلك إلا مع التعري من المفسد، وانما يحسن ويجب اذا كان في بعض الزيادات عليه مفسدة. فلو فرضنا أن الله تعالى علم في جميع من يخلقه من المكلفين أنه ينتفع بما يوصله اليه ولا مفسدة لأحدٍ في تلك المنافع أن يسقط عنه وجوب خلق الخلق وإيصال النفع اليهم، ووجب على هذا ألا يخلق خلقاً، ويبطل قولهم: إنه لا بد من أن يخلق الخلق ليظهر حكمته.

و يفسخ هذا الارتكاب أهل الجنة، لان المنافع [الواصلة] (١) في كل وقت اليهم متناهية، والزائد عليها مما ينتفعون به لا مفسدة فيه، لأنه لا تكليف هناك، فالمسألة لازمة في أهل الجنة، ولا محيص عنها.

و ليس لهم أن يقولوا: إن أهل الآخرة وان لم يكونوا مكلفين فالقبيح يمكن أن يقع منهم. لان ذلك باطل بما دل عليه الدليل من كون أهل الآخرة كلهم ملجئين الى تجنب القبيح، وسندل على ذلك فيما يأتي من الكتاب في موضعه بمشية الله تعالى وعونه.

و ليس لهم أن يدعوا: ان زيادة الشهوات تفتقر الى تعظيم الخلقة وزيادتها وأن ذلك ينتهي الى أن يستهجن وينفر النفوس عنه، ولا يتم في أهل الجنة. وذلك أنا قد بينا أن الشهوة لا تحتاج زيادتها الى زيادة البنية، وانها لا تجري مجرى القدرة. ولو سلم على فساده أنها تحتاج الى الزيادة في البنية لما لزم

ماظنوه من البقاء، ولأنه غير ممتنع أن يفعل الله تعالى لأهل الجنة الشهوات لتلك الخلق العظيمة، فيلتذونها ولا ينفرون عنها.

فان قيل: اذا لم يلزمكم اذا أوجبتم عليه تعالى الاصلح في الدين ما لا نهاية له، فكذلك لا يلزم من قال بالاصلح في الدنيا.

قلنا: الاصلح في الدين ليس نشير به (١) الى أجناس مخصوصة لابد أن يتعلق كونه قادراً بما لا يتناهى منها ولا ينحصر، لأن المراد بذلك ما المعلوم أن الطاعة يقع عنده، وقد يجوز أن يعلم ذلك في جنس دون غيره، وفي قليل دون كثير، وعلى وجه دون وجه، لأنه يمنع العلم لا الجنس. فليس كذلك الاصلح في الدنيا، لأنه يرجع الى المنافع والشهوات مما لا نهاية لأجناسه.

اللهم إلا أن يقال لنا: جَوَّزُوا في كل قدر زائد على ما وجه من الافعال أن يكون فيه صلاح ديني (٢) زائداً حتى لا يقف على حدٍّ ولا غاية.

و الجواب عن ذلك: ان الواجبات التي تجب على المكلف في كل وقت لابد من أن تكون متناهية، فاللطف فيها يجب متناهية، وما يوجد عند الطاعة من أجناس الافعال هو اللطف، وما زاد عليه ليس له صفة اللطف. وكيف يجب والافعال المندوب اليها من أفعال الجوارح لابد أيضاً من أن تكون متناهية في كل وقت، وتلحق في هذا الحكم بالواجبات.

و أما أفعال القلوب فيمكن أن يقال: إن المندوب اليه منها ما لا ينحصر، مثل العزوم على الطاعات المستقبلية. ولا يلزم على هذا الوجه ما لا يتناهى من اللطاف، لأن العزوم اذا كثرت وتزايدت وخرجت عن الحصر لم تتمين، فلا يصح فيها اللطف، لأن اللطف اذا كان داعياً فالداعي لا يدعو إلا الى ما يتميز ويتعين من الافعال.

(١) العبارة مضطربة في النسختين. (٢) في النسختين «صلا ديني».

دليل آخر:

فلو كان الأصلح واجباً لم يستحق الله الشكر منا على ما يفعله بنا من الاحسان والانعام، ولا استحق العبادة، لأنها كيفية في الشكر. وانما قلنا ذلك لأن الواجب لا يُستحق به الشكر، وانما يُستحق بالفضل الذي لفاعله أن يفعله وأن لا يفعله. يوضح ذلك: ان قضاء الدين وردّ الوديعة لا يجب بهما الشكر لوجوبهما، ولا يلزم على هذا أن لا نشكره تعالى على ايصال الثواب والاعواض الينا لوجوبه، وذلك أنه تعالى متفضل بأسباب الثواب والاعواض (١)، فصار كأنه متفضل بهما، وكان له تعالى أن لا يفعل الثواب وأن لا يعوض، بأن لا يفعل أسبابهما. ومخالفتنا يوجب الأصلح ولا يعلقه بسبب متفضل به، ولا يلزم أن يشكر الاجير المستأجر له من حيث كان متفضلاً بالاستيجار الذي هو سبب استحقاق الاجرة، وذلك أن المستأجر قصد بالاستيجار نفع نفسه دون الاجير فلا يستحق شكراً. والقديم تعالى يقصد بأصل التكليف الذي هو سبب استحقاق هذه الامور نفع المكلف، فاستحق الشكر بذلك.

دليل آخر:

وما استدل به أن التفضل ضرب من الضروب التي يقع عليها الافعال كالواجب، ونحن قادرون على هذا الضرب، فمن كان أقدرنا وأكد حالاً في كونه قادراً يجب أن يكون قادراً أيضاً عليه، لأن من قدر على ضرب من

(١) في هـ «والاعراض».

ضروب الافعال لابتدء من أن يكون قادراً على سائر ضروبه.
وعلى مذهب القوم لا تفضل في أفعال الله تعالى، لأن المنافع الواصلة
منه الى العباد كلها واجبة عندهم. ولا يلزم على هذه الطريقة المباح وأنه
خارج من أفعاله تعالى، لأن في أفعاله ماله معنى المباح وهو العقاب.

دليل آخر:

ومما استدل به أن ايصال المنافع الى الغير اذا خلا من مفسدة لو كان
واجباً عليه تعالى لكان واجباً علينا، لأن وجه الوجوب ثابت (١) في الحالين.
ولا اعتبار بلحوق المشقة منا وفقدائها فيه تعالى، لأن أحوال الفاعل لا تؤثر فيما
له وجب الفعل، ولهذا قلنا كلنا: إن القبيح الذي يقع منا على وجه فيكون
قبيحاً لو فعله تعالى لكان منه قبيحاً وإن خالفت أحواله في نفسه لاحوالنا،
لأن المعتبر في الحسن والقبح والوجوب بصفات الفعل، وقد ثبت أن قضاء
الدين يجب مع المشقة الشديدة، وأن العطية ضارة للمعطي والمنع نافع له،
فكيف يؤثر المشقة في نفي الوجوب؟ ومعلوم أيضاً أن العبادات اذا كثرت
مشاقها كانت آكد وجوباً وأدخل منه، فكيف يسقط المشقة الوجوب؟

وبعد، فان في مقابلة الضرر الذي يلحقنا بايصال المنافع الى غيرنا
الثواب العظيم، وذلك مخرج لتلك المشقة من أن يكون ضرراً الى أن يكون
نفعاً، فيجب أن يكون ايصالها واجباً علينا.

وأيضاً فلو كان الضرر مراعى في هذا الباب لوجب أن نعتبر زيادته
ونقصانه، كما نعتبر مثل ذلك والنفع اذا حصل في الفعل، وقد علمنا أن
ايصال المنافع الى غيرنا لا يجب علينا، سواء كان استضرارنا (٢) بذلك أكثر

(٢) في النسختين «استضرارنا».

(١) في النسختين «ثابتة».

من الانتفاع (١) بمن أوصلناها إليه أو كان أقلّ منه.

دليل آخر:

و مما يدل على أن الاصلح غير واجب، أنه (٢) لو كان واجباً - وقد علمنا أن الواجبات العقلية كلها لا بدّ من أن يكون لها أصل في العقول، ويتناول العلم الضروري جملة لها، كما نقول في وجوب ردّ الوديعة وقضاء الدين وما أشبه ذلك - فكان يجب أن يعلم العقلاء ضرورة على الجملة أن إيصال المنافع واجب متى خلا من مفسدة أو مشقة على فاعله، ومعلوم خلاف ذلك.

فان تعلقوا بما لا يزالون يعتمدونه ويتولّون به: بأنّ الموسر المكثّر ظاهرياً يتلظى الى جرعة من الماء وبذها له لا يؤثر في شيء من أحواله لوجب عليه أن يبذلها ولا يمنعها منها، ويستحقّ الذم متى منعه. وانما وجب ذلك لأنّه أصلح، ولا مضرة على فاعله، وقال: هذا الاصل العقلي الذي طلبتموه منا.

و الجواب: أننا لا نسلم وجوب بذل الجرعة على كلّ حال، بل نقول: إن كان من يغتم بضرر ذلك العطشان وتلظيه - وهو الاغلب من الحال والاكثر - فيلزمه الفعل دفعاً للضرر عن نفسه (٣)، وان قدّرنا بأنه لا غمّ يلحقه فغير واجب عليه عندنا بذل الجرعة. فبطل ماظنوه من وجوب ذلك لكونه أصلح.

على أن هذا المثال في غير موضع الخلاف لو كان صحيحاً لأنه يقتضي دفع الضرر عن غيرنا، والخلاف انما هو في إيصال المنافع التي لا [يضر من] (٤) يوصل اليه فوّتها. ومثال موضع الخلاف بيننا وبين أصحاب الاصلح: موسر كثير المال يعلم حال فقير في جواره لا ضرورة به الى عطيته حتى إن فاتته

(٢) في هـ «لأنه».

(١) في النسخين «من انتفاع».

(٤) الزيادة من م.

(٣) في هـ «على نفسه».

استضرّ غاية الضرر، غير أنه ينتفع بما يدفعه اليه هذا الموسر من ماله، ولا ضرر كثير على الموسر في إيصال ذلك اليه. ومعلوم أن أحداً لا يوجب على هذا الموسر العطية. وهذا مثال موضع الخلاف.

فان تعلقوا بقبح منع أحدنا غيره من الاستغلال بظل حائطه، أو الانتفاع بما يرميه من فضلة مأكله، أو التقاط الحب المتناثر من حصّاده، أو النظر في مرآة منصوبة في داره، وادّعوا أن العلة في قبح منع ذلك أنه منفعة لا ضرر على باذله.

والجواب عن ذلك: أن وجه قبح المنع فيما ذكره أنه عبث لا فائدة فيه، والعبث قبيح ولو كان في المنع من ذلك فائدة. فان قلت: لحسن المنع، يبيّن ذلك أن من المعلوم أنه لا يجب على الغني الموسر الذي لا يستضر بالتقاط ما تنثر من حبّ زرعه أولاً يعتد بضرر يسير كان [في] ذلك أن ينثر شيئاً من الحب يلتقط وينفع به، ووجه الوجوب قائم إن كان على ما يذكره مخالفونا، فلا فصل بين المنع من الالتقاط لما ينثر من الحب وبين اعتماد نثر الحب إلا ما ذكرناه وأوضحناه.

باب (الكلام في الآلام)

فصل

(في اثبات الآلم وذكر فهم أحكامه)

الذي يدل على اثبات الآلم: أن أحدنا يجد من طريق الادراك نفسه عند تقطيع أعضائه على ما كان لا [يجده قبل ذلك كما] (١) يجد عند مماسة الحار والبارد، ويفصل بين العضو الذي يألم من جهته كما يفصل بين العضو الذي يدرك به الحرارة والبرودة، فكما وجب في الحرارة أن يكون معنى مدركاً، فكذلك في الآلم، وإنما الفصل بينهما أن الآلم يدرك في محل الحياة به، والحرارة أو البرودة يدرك بمحل الحياة في غيره.

وليس يمكن أن يسند هذا الفصل الذي أشرنا اليه الى التقطيع أو الوهي، لانهما غير مدركين، والفصل الذي أثبتنا يحصل من طريق الادراك، فيجب أن يتناول شيئاً مدركاً، وليس للآلم بكونه آلاًماً حال زائدة على ادراكه للمعنى الذي ذكرناه مع نفور طبعه عنه.

والذي يدل على ذلك: أنه لو أوجب حالاً للحي كما نقول في العلم والارادة لوجب كونه آلاًماً عند وجود ذلك المعنى فيه على كل حال وإن لم يدركه كما وجب ذلك في الارادة والاعتقاد، ولوجب أيضاً أن يكون الماء بهذا

(١) الزيادة من م.

المعنى وان أدركه وهو مشتهى له. وقد علمنا خلاف ذلك، لأنَّ الجَرَبَ يلتذبحك الجَرَبَ، وان حدث عنه الذي يعلم به اذا أدركه وهونا فر عنه في هذا انما وضع مشابهة لحاله فيما يدركه من الحرارة والبرودة، ولأنَّ المقرر (١). يلتذ بادراك حرارة النار ويألم بادراك برودة الثلج، والمحروور بعكس ذلك، وان اختلفت الحال، لأنَّ الحرارة أو البرودة يدرك بمحل الحياة في غيره، والالم يُدرك بمحل الحياة فيه، والمدرك وان تألم بما يدركه من حرارة أو برودة في غيره، فإنَّ الذي أدركه في هذه الحال لا يسمَّى ألماً، وانما اختصَّ بهذه التسمية ما أدركه في جسمه (٢) وهونا فر عنه.

والصحيح أن الله تعالى يُدرك الالم، كما يدرك سائر المدركات وان لم يكن (٣) ألماً به، لاستحالة النفار عليه. بخلاف مانفاه بعض من اشتبه عليه هذا الموضع، لأنَّ المقتضي للدراك - وهو كون الحيّ حيّاً - حاصل فيه تعالى، فلا بدّ من كونه مدركاً.

فأما صفة جنس الالم فهي اختصاصه بأنَّه يُدرك في محل الحياة به، لأنَّه لا يعقل له صفة ترجع الى ذاته أخصَّ (٤) من هذه الصفة، وجرى في ذلك مجرى ما نقوله من أنَّ أخصَّ صفات التأليف اختصاصه بالحلين.

و يجب على هذا القطع على أن الآلام كلها من جنس واحد، لأنَّه لا وجه يشار اليه يقتضي اختلافها.

و الصحيح أن كل شيء يتولد عن التقطيع في جسم الحيّ كثر أو قل يجوز أن يتعلق به الشهوة والنفار على البدل، بخلاف قول أبي هاشم في التفرقة بين الامرين، وكيف يجوز صحة ما قاله وهو مؤدي الى أحد الضدين يتعلق بما

(١) في م «بجسمه».

(٢) في هـ «المقدور».

(٣) في النسخين «وان يكن».

(٤) في النسخين «اختص».

لا يجوز أن يتعلق به ضده الآخر. وفي هذا نقض الاصول المستقرة.
وقد علمنا أن قدر عضو من أعضاء الحي لو كان سمناً في بدنه لجاز أن
يلتذ بقطعه وتفريقه على سبيل التذاذ الجرب بحك بدنه، فلا فرق بين كون
ذلك عضواً وبين كونه زائداً في البدن.

و الذي يولد الألم على التحقيق هو التفريق، بشرط انتفاء صحة الحي.
يبين ذلك أن الا لم يزيد وينقص بزيادة ونقصان ما ذكرناه.

ولا يجوز أن يكون الاعتماد هو المولد له، لانه لا يزيد بزيادته، بدلالة أن
الاعتماد الكثير قد يتزايد في الموضع الصلب، فلا يحصل الا لم على حد حصوله
في الموضع الرخو (١) مع احتمال المحل له.

فان قيل: إن الاعتماد هو المولد له، وفسر ذلك بأنه يولد ما يولده جاز مع
ايقاع الابهام.

و عند أبي هاشم ان الألم لا يجب زيادته زيادة أسبابه، اذا كان ما
ينتفي من الصحة قدراً متساوياً. ويستدل على ذلك بأن القوي (٢) اذا غرز في
بدن غيره ميسلةً وجد من ألم غرزه مثل ما يوجد عند غرز الضعيف، وان
تفاضلا في فعل السبب العلة التي أشرنا اليها، والترم بضره لهذا القول أن
يكون الألم متولداً عن بعض هذه الاسباب دون بعض.

وقد أبى ذلك قوم من أصحابه وقالوا: لا يجوز أن تتزايد الاسباب ولا
تتزايد المسببات، لأن في ذلك نقضاً للاصول، والسبب من حقه أن يولد مع
ارتفاع المانع، فكيف يولد أحد السببين دون الآخر، وانتفاء الصحة الذي هو
الشرط في التوليد حاصل، ولا اختصاص له بأحد السببين دون الآخر.
وفي هذه المسألة نظر، ليس هذا موضع يقتضيه، والتوفيق فيه ليس بمضر

بشيء من الاصول.

والالم من فعلنا لا يقع إلا متولداً، ويجري في هذه القضية مجرى التأليف. ويقع من فعله تعالى مبتدئاً ومتولداً، ويصح أن يفعل تعالى الالم ابتداء من غير وهي، لان الالم لا يحتاج في وجوده الى الوهي وانما احتاج أحدنا فيه الى الوهي لأننا لا نفعله إلا متولداً، والوهي هو السبب المؤبد.

واستدل أبو هاشم على أنه لا يحتاج الى الوهي: بأن الآلام تعظم وتكثر عند الصداق والنقرس من غير وهي مقبول، وبأن الالم لا يرجع حكمه الى غير محله، وكل ما هذه صفته من المعاني لا يحتاج الى غير المحل، كالحرارة وما أشبهها.

والالم لا يصح وجوده الا في محل. يدل على ذلك: أنا قد بينا أن صفة جنسه التي بها يتميز أن أحدنا يدركه محل الحياة فيه، فلو وجد في محل لخرج عَمَّابه يتميز. ولانه لا يوجب للحي حالاً، ومالاً يوجب للحي حالاً لا يجوز وجوده إلا في محل.

وكان أبو هاشم في قوله القديم يمتنع من وجود (١) الالم في الجماد، ثم جَوَّز في قوله الحادث أن يوجد في كل محل وان [لم] يكن (٢) فيه حياة. ودليل هذا القول: إنه لا حكم يرجع للألم الى جملة، ولا حي يجري مجرى المرارة والحرارة في جواز وجودهما في كل محل وان فقدت الحياة منه، إلا أن الجماد لو وجد فيه جنس الالم فغير جائز تسميته -وهو في الجماد- بأنه ألم، لأن هذا الاسم يختص بما يألم به الحي ويدركه مع نفاذه عنه.

ولا يحسن منه تعالى أن يوجد الألم في الجماد لكونه عبثاً، لأن الجماد لا يدركه ولا غيره من الاحياء، ومن شأن الاسم أن لا يبقى بدلالة انتفائه عن

(٢) في هـ «وان يكن».

(١) في النسختين «وجوده».

المحل مع احتماله له من غير ضد، فلو كان باقياً لوجب أن لا ينتفي إلا بضد، ولو بقي الألم لادركناه كما ندركه في الابتداء، وقد علمنا أن بعد التثام الجرح لا نجد ألماً من نفار طبعنا، فلو كان الألم باقياً لادركناه وتألماً به.

ولا يجوز القول بأن الألم انما انتفى بعد اندمال الجرح، لأن المحل خرج من احتماله. وذلك أن المحل يحتمل الألم مع الصحة والالتئام، ولا يحتاج الألم الى الوهي على ما قدمناه، وانما يحتاج أحدنا الى الوهي ليكون سبباً في فعل الألم. وبعد وجود الألم متولداً يجب اذا كان في جنسه باقياً، ألا ينتفي بوجود الصحة.

و اذا كان الألم غير باقٍ واستمر الألم [الدائم] (١) بالجرح، فيمكن أن يقال: سبب هذا الاستمرار أن التفريق المتقدم يولده وان كان باقياً، كما يقال مثل (٢) ذلك في الاعتماد اللازم، فلا يمتنع أيضاً تجدد انتفاء الصحة بتجدد افتراقات حادثة يتجدد معها الألم.

ولا يمتنع أيضاً أن يقال: إن الله تعالى يبتدئ فعل الألم في هذا الجرح وان لم تتجدد أسبابه، ونظير ذلك ما قالوه في الألم للزائد عن لسعة (٣) العقرب، وانه من فعل الله تعالى بالعادة، لأن جمة العقرب لا يجوز أن يبلغ في التفريق والتقطيع أكثر مما يبلغه غرز الابرة من الحديد، وقد علمنا أن التألم بالجمة من العقرب أو الزنبور يزيد أضعافاً مضاعفة على التألم بغرز الابرة، فدل على أن الزائد من فعله تعالى.

فصل

(في ذكر الوجوه التي يحسن عليها الألم أو يقبح الألم)

يحسن متى خلا من كونه ظلماً وعبثاً ومفسدة، لأنه لا يقبح إلا من أحد

(١) الزيادة ليست في م. (٢) في النسختين «في مثل». (٣) في هـ «لسة» وم «نسبة».

هذه الوجوه، وإذا عري من كل واحد من هذه الوجوه وجب حسنه. وسندل على ذلك فيما يأتي بعد هذا.

و يقبح الألم لانه ظلم، ولانه عبث، ولانه مفسدة. وحدّ الظلم هو الضرر الذي لا نفع فيه يوفى عليه، ولا دفع ضرر هو أعظم منه وليس بمستحق. والظن في هذه الوجوه الثلاثة يقوم مقام العلم.

و يجب أن يزداد في هذا الحد فيقال: ولم يكن على سبيل المدافعة، لأن من دافع غيره وممانعه فوقع به من جهة ضرر ما قصده. بل قصد الى الممانعة فقط. لا يستحق المولم عوضاً ولا يكون به ظالمأله. وهذا وجه متميز من الوجوه، فكيف يجوز اغفاله

ولا يمكن أن يدعى دخول هذا الوجه في جملة الاستحقاق، لأن من قصد الى إيلاام غيره على سبيل الظلم ولم يقع منه الألم، لم يستحق بذلك منه الماء، والآلام على سبيل العقاب لا يستحقها بعضاً على بعض، ولو كان ذلك مستحقاً لحسن من المدافع الممانع أن يقصده ويعتمده، كما يحسن في كل ضرر مستحق وقد علمنا أنه لا يحسن منه الاعتماد له.

ولان الضرر المستحق أيضاً لا بدّ من أن يكون مقترناً بالاستحقاق، ولأنه هذه الجملة تبينّ تمييز هذا الوجه الذي ذكرناه من باقي الوجوه.

و وجدت لبعض المحصلين كلاماً في وجه حسن الضرر الواقع على سبيل المدافعة، وهو أنه قال: وجه حسنه أن الله تعالى أوجب في عقولنا دفع من يقصد الى قتلنا، وإن أدى ذلك الى وقوع ضرر به فقد تكفل بالعرض للمدفع اذا استضرّ بذلك الدفع، كما أنه تعالى لما أباحنا ذبح البهائم، كان متكفلاً بعوض ذبحها. قال: ولا يجوز أن يؤثر في سقوط العوض عنه تعالى كون المدفوع (١) ظالمأ، لأن الجمل الصؤول اذا صال وأراد قتل أحدنا فقتله دافعاً

له، فعوضه على الله سبحانه وتعالى من حيث أباح دفعه، وإن كان جانياً بما أقدم عليه ظالماً.

و لو كان هذا الكلام صحيحاً - وليس بصحيح - لما احتيج في حد الضرر إذا كان ظلماً أن يقال: ولم يقع على سبيل المدافعة، لأن المدافعة على هذا التخريج قد قابل الضرر فيها النفع الذي ضمنه الله تعالى له. وهذا تخريج غير صحيح، لأنه قد يعلم حسن المدافعة - وإن وقع بها ضرر غير مقصود - من لا يعرف الله تعالى ولا يعلم أنه قد تضمن عوض ذلك من جعل حسنه في عقولنا، فلو كان وجه الحسن ما ظنه هذا المستدرك لكان من لا يعرف الله تعالى يذم على الضرر الواقع من غير قصد في حال المدافعة، لأنه جاهل بوجه الحسن.

و معلوم اشتراك العقلاء في العلم بحسن هذا الضرر، وسقوط الذم به، وعلم أن وجه حسنه غير ما حكيناه عن ذكرناه. وقد تقدم في أول الكلام في العدل من هذا الكتاب الدلالة على أن يقبح لكونه ظلماً.

و حدّ العبث ما لا غرض فيه، وإنما يكون الآلم عبثاً إذا فعل لنفع (١) يمكن الوصول إليه من دون ذلك الآلم، ولم يكن له غرض زائد.

فأما الدلالة على أن الآلم يقبح لأنه عبث فلا شبهة فيها، لأن يقبح من أحدنا أن يواطئ غيره ويراضيه على أن يضربه بعوض يدفعه إليه يرتضى مثله في تحمل ذلك الضرر، لأنه بالعوض قد خرج من أن يكون (٢) ظلماً، فلم يقبح إلا لأنه عبث لا غرض فيه. ولا شبهة في أن المفسدة - وهو وجه للقبح - فتى عرضت في فعل وجب لا محالة قبحه.

و ليس لأحد - مع تسليم المثال الذي ذكرناه - أن يجعل وجه القبح في

(١) في النسختين «النفع».

(٢) في م «من الكون».

ضرب من لا غرض في ضربه إلا إيصال العوض اليه تفويت الشكر، لأن باذل هذا العوض فلا جرم نفسه السرور بالشكر الذي كان يستحقه لو أوصل هذا النفع الى هذا المضروب من غير ضرب، وذلك أن تفويت المنفعة بالشكر انما يقبح اذا كان الشكر حاصلًا أو في حكم الحاصل بوقوع [سببه] (١) فأما وليس بمحصل ولا في حكم الحاصل فليس يقبح تفويته، لأن ذلك لو قبح لقبح أن لا ينفصل الانسان بماله، لأنه تفويت بالامتناع من التفضل مدح (٢) وثواب كان يستحقها لو تفضل، ولوجب قبح ترك النوافل لهذه العلة.

و كان يجب أيضاً أن يقبح ترك التجارة المظنون فيها الربح والسرور والوصول الى المال، لأنه بترك التجارة يفوته ذلك . فتحقق (٣) بهذه الجملة أن وجه القبح انما هو كونه عبثاً.

و لا يجوز أن يقبح الالم [بمن] (٤) لا يتألم على ما يحكى عن الثنوية، لأننا قد علمنا حسن كثير من الآلام ضرورة، كالالم في تناول الادوية الكريهة، والنظر الى الشاق (٥)، والهرب من السبع، والمشي على الشوك على ماسياتي شرحه. فإن عنى القوم بالقبح نفار الطبع، خالفوا في عبارة، لأننا انما نريد بالقبح ما يقتضي ذم فاعله. وان جعلوا القبح الذي بعينه تابعاً لنفار الطبع فقد أشرنا الى ما يفسده.

و لا يجوز أن يقبح الالم من حيث كان ضرراً على ما يحكى عن أبي هاشم، لأن الشبهة وان اعترضت في أن الالم بالنفع الموفى ودفع الضرر الزائد عليه يخرج من أن يكون ضرراً، فليس يشبه أنه بالاستحقاق لا يخرج من كونه ضرراً، وان العقاب ضرر لا محالة وان كان مستحقاً.

(١) الزيادة من م.

(٢) في النسختين «قدح».

(٣) في النسختين «متحقق».

(٤) الزيادة منا لسياق الكلام.

(٥) كذا في النسختين.

و ما يحكى عن أبي هاشم من أن العاصي بما تعجله من لذة المعصية قد اخرج العقاب من كونه ضرراً وجرى مجرى النفع الموفى. لأن ذلك باطل، من حيث إن العقاب قد يستحق على ما [لا] لذة (١) فيه بل فيه مشقة، كعبادة (٢) الاصنام وغيرها. على أن لذة المعاصي يسيرة بالاضافة الى ضرر العقاب ، فكيف يخرج من كونه ضرراً، ويجري في ذلك مجرى النفع الزائد.

و كما بعد قول أبي هاشم أن العقاب ليس بضرر. يبعد أيضاً قول من قال من أصحابه أن كون الآلم ضرراً ثابت مع النفع الموفى عليه، ودفع الضرر العظيم به، لأن هذا تصريح بأن تسميته بأنه ضرر تابع لتسميته بالآلم؛ ومعلوم خلاف [ذلك] (٣)، لأن من باع ثوباً يساوي درهماً بدينار، لو كان الضرر (٤) نفويت انتفاعه بالثوب حاصلاً لوجب أن يسمى مضراً بنفسه. وكذلك من خلّص غريقاً من اللجة بأن يخذل بعض جلده، لو كان ما فعله به من الآلم ضرراً لوجب أن يسمى مضراً به، ومعلوم خلافه.

و الاقرب أن يقال في هذا الموضع: إن النفع الزائد في الآلم ودفع الضرر العظيم يخرج الآلم من أن يسمى ضرراً، وإن كان لا يخرج مع الاستحقاق من كونه كذلك، ولو لا أن الامر على ما ذكرناه لما استحق تعالى أن يسمى ضاراً، لأنه لا يفعل الآلم بغير عوض زائد، وإنما يسمى بذلك لأجل العقاب. و على مذهب أبي هاشم كان يجب ألا يسمى (٥) بذلك البتة، ويجب على هذه الطريقة أن يكون ظن النفع - وإن لم يحصل المظنون - يجري مجرى النفع في اخراج الآلم من أن يكون ضرراً، لأنهم لا يسمون من ظن أن النفع

(١) في النسخين «على مألذ فيه».

(٢) في النسخين «لعبادة».

(٣) الزيادة من م.

(٤) في هـ «الضرب».

(٥) في النسخين «لا يسمى».

العظيم في بعض الافعال - كالتجارة وطلب العلوم- مضرّاً بنفسه اذا تكلف ذلك، كما لا يسمّونه مضرّاً بنفسه فيما فيه نفع حاصل، وأقاموا الظن مقام العلم في اخراج الالم من أن يكون ضرراً كما أقاموه مقامه في جنس تحمل الالم.

فصل

(في الدلالة على أن الالم يحسن اما معلوماً أو مظنوناً)

الذي يدل على ذلك: أنه يحسن من أحدنا أن يخرج الثوب أو الدار من يده على سبيل البيع بثمن حاضر مقبوض، اذا علم أو ظن أن انتفاعه بالثمن اكثر من انتفاعه بما أخرجه من يده.

و انما حسن منه تفويت يفسد الانتفاع بملكه، لأجل النفع الذي يعجله، ولا شبهة على العقلاء في ذلك.

وقد امتنع قوم من أن يقولوا إن وجه حسن تحمل الضرر هاهنا العلم بالنفع، وما وجه حسنه النفع دون العلم به، وأجروه مجرى كون الجسم متحركاً في أن علة الحركة دون العلم بها.

و ليس يبعد عندنا أن يكون وجه الحسن هو العلم بالنفع، بدلالة أن النفع لو حصل في هذا الموضع ولم يحصل العلم ولا الظن لما حسن تحمل الضرر، ومتى كان عالماً بالنفع حسن التحمل.

والفرق بين ذلك وبين المتحرك واضح، لأن الجسم بحلول الحركة فيه يجب كونه متحركاً علمه عالماً كذلك أو لم يعلمه، وبحصول النفع في الالم لا يكون حسناً حتى يعلمه من يتحمل.

فان قيل: هذا يقتضي حسن الظلم وخروجه من كونه ظلماً، بانتصاف الله تعالى من الظالم بما ينقله من المنافع الى المظلوم.

قلنا: من حق الضرر اذا حسن لأجل النفع بالانتصاف (١) بل انما فعل ذلك لنفعه بنفسه بذلك .

وقد اجيب عن هذا السؤال: بأن من حق النفع الذي يحسن الضرر له أن يكون زائداً على ذلك الضرر المحتمل وموفياً عليه، ولا يجوز أن يكون مساوياً له، وليس كذلك النفع على سبيل الانتصاف، لأن المساواة فيه كافية.

فان قيل: لو حسن منا أن نضرّ بأنفسنا للنفع لحسن أن يفعل ذلك لغيرنا من العقلاء من غير اعتبار لرضاهم، وكما يحسن ذلك فيما يفعل من الألم لدفع الضرر.

قلنا: متى بلغ النفع المقابل للألم قدراً عظيماً تزول الشبهة عن العقلاء في حسن تحمل الضرر بمثله، جاز أن يفعله بالعاقل من غير اعتبار لرضاه، وانما يعتبر رضا العاقل بحيث يجوز دخول الشبهة فيما يقابل الألم من النفع ويختلف أحوالهم في تحمل ذلك .

وانما حكمناه بهذه الجملة لأن النفع اذا بلغ الغاية في الزيادة على الألم، فلا بد من اختيار العاقل لتحمله، وإلا لم يكن عاقلاً. ألا ترى أن من يدل له على تحريك أصابعه القناطير من الذهب، لا بدّ من أن يختار تحريكها لهذا النفع العظيم، وإنه متى لم يختَر ذلك دل على نقصه ولحق بما يولى عليه، ولا يعتبر رضاه، فلهذا حسن منه تعالى أن يؤلم العقلاء من غير اعتبار لرضاهم، لانه تعالى يعوّضهم من النفع بما لا بدّ اذا كانوا من أن يختاروه وإلا خرجوا من أن يكونوا عقلاء.

فأما فعل الألم لدفع الضرر فهذا حكمه أيضاً في أنه يحسن أن يفعله العاقل

(١) في هـ «بالانتفاع».

إذا زالت الشبهة في أمره من غير اعتبار لرضاه، ومع اشتباه ذلك لا نفعله
بغيرنا من العقلاء إلا برضاه، وإن فعلناه بأنفسنا وبمن (١) يلي عليه وندبره
من أولادنا بحسب اجتهادنا.

فأما الذي يدل على أن الألم يحسن لنفع وظنون فما لأشبهة (٢) فيه أيضاً،
لأنه كما يحسن من أهدنا اخراج العلق النفيس (٣) مزیده بضمن عجّل كذلك
يحسن بالثمن المؤجل، وإنما حسن في الوجه الثاني لظن النفع لا لحصوله.
وكذلك يحسن طلب الأرباح بالأسفار البعيدة والمشاق الشديدة، واتعاب
نفوسنا في طلب العلوم والآداب، وكل ذلك إنما يحسن لظن (٤) النفع، بدلالة
أنه يحسن عند حصوله من غير ترقب معنى سواه.

(١) في النسختين «ومن».

(٢) في النسختين «فما لأشبهة».

(٣) في النسختين «النفيس».

(٤) في هـ «للظن».

باب

(في الدلالة على أن الالم يحسن لدفع الضرر المعلوم والمظنون)

الذي يدل على ذلك حسن العَدْو على الشوك هرباً من السبع وما أشبهه من المضار، وشرب الادوية الكريهة للتخلص من العلل، وقطع الاعضاء لسلامة النفس، وأمثلة هذا [الوجه] (١) أكثر من أن يحصى .

و انما يحسن ذلك كله لظن اندفاع الضرر، فليس يكاد يعلم في بعض المواضع أن الضرر يندفع قطعاً، لكننا اذا علمنا حسن تحمل الضرر لظن اندفاع الضرر به، فلو علمنا اندفاعه به كان أولى بالحسن وأقوى .

و ما قيل في بعض المواضع مثلاً في دفع الضرر المعلوم من الهرب من السبع أو النار بعد قرهها من الهارب، ودفع الجوع والعطش بالاكل والشرب، وأن ذلك له معلوم اندفاعه، والتوبة وانه معلوم زوال استحقاق العقاب. ليس بشيء يعتمد، لأنه لا علم للهارب من السبع والنار بأن هربه ينجيهِ، وانما الظن في ذلك قوي، لأنه يجوز [أن] (٢) لا ينجيهِ الهرب من المضرة. وكذلك الجوع والعطش ليس بمقطوع على اندفاعهما لا محالة بالاكل والشرب.

فأما التوبة فلا يجوز أن يكون جهة وجوها اندفاع الضرر بها، وانما يجب

فعلها لوجه ثابت فيها. ولو قصد بالتوبة زوال الضرر عنه وفعلها لذلك لما استحق بها ثواباً ولا كانت مقبولة، فزوال العقاب تابع وليس بأصل. وليس لأحد أن يجعل حسن الألم هاهنا انما هو للنفع، وهو السرور بزوال الضرر، لأن هذا السرور لا بد من حصوله وهو نفع لا محالة. وذلك أنه لو حسن للنفع الذي هو السرور لا لدفع الضرر به لما وجب، لأن تحمل الضرر للنفع لا يجب، وانما يحسن. وقد علمنا أن تحمل الضرر لدفع المضار العظيمة متى لم يبلغ حدّ الاجاء فلا بد من وجوبه، فعلم أنه لم يحسن للنفع. وقد قيل في هذا: لو كان الامر على ما ذكر لوجب فيمن عرض غيره لذلك أن يكون محسناً، لأنه عرضه لما فيه نفع أعظم من الضرر الذي تحمله، ومعلوم خلاف ذلك.

فصل

(في أن الضرر قد يحسن لكونه مستحقاً)

و هل يقوم الظن فيه مقام العلم المعتمد في الدلالة، وذلك (١) هو حسن ذم المسئ، وان غمّه ذلك الدم وآله واستضرّ به. ومعلوم حسن ذلك مع تقربه من النفع ودفع الضرر، فلا وجه لحسنه الا لاستحقاق. وليس لأحد أن يجعل الأصل في هذا الباب حسن المطالبة لقضاء الدين، وان أضر ذلك بالمطالب وغمّه وآله، وذلك أن المطالبة بالدين انما تحسن وان ألت للنفع المتقدم بالدين، وأنه يجري مجرى تعجيل الاجرة على العمل الشاق (٢).

ومن شأن ما يحسن من المضار للاستحقاق ان لا يحسن فعل الانسان له

بنفسه، وقد علم حسن قضاء الدين ابتداءً لمن هو عليه وتحمله المشقة في قضائه، فعلم أن وجه حسنه غير الاستحقاق.

ويمكن أيضاً أن يقال: من شأن الضرر إذا كان كونه مستحقاً وجه حسنه أن يقارنه الاستحقاق والاهانة، ومعلوم أن المطالبة بالدين لا يجوز مقارنة الاستحقاق لها.

فان قيل: اذا قلتم اذا يحسن الضرر لكونه مستحقاً - ولا بدّ كونه مستحقاً - أن يحسن فعله، فكأنكم قلتم يحسن فعله لأنه يحسن فعله.

قلنا: اذا أردنا التحقيق قلنا: انما حسن لدم العاصي وعقابه لوقوع القبيح منه، لأن فعل القبيح هو كالسبب في حُسن الدم. ومعلوم تميز المعلول من العلة على هذا التفسير، وانما يجوز الشيوخ بأن قالوا: يحسن لكونه مستحقاً، وأرادوا سبب الاستحقاق.

فأما قيام الظن في الاستحقاق مقام العلم، فقد كان أبوهاشم ينصّ على ذلك ويصرّح به ويستدلّ عليه بحسن ذم من علمنا منه فعل القبيح ثم غاب عنا، لأننا نجوز (١) فيه توبته وسقوط عقابه وذمه، ويحسن مع هذا أن نذمه لظن الاستحقاق.

و كان يقول: لولا أن الامر على هذا لما حسن من أحد ذم بشيء ولا فاعل القبيح، لأنه مجوّز في كل عاصٍ أن يكون الله تعالى قد غفر له وأسقط عقابه. وكان يقول في الشكر والمدح: إنها يحسنان مع ظن الاستحقاق مثل ذلك. وكان يقول: لا يجوز أن يكون وجه حسن ذم من ذكرناه (٢) لنفع يرجع الى الذم، لأنه لا يحسن الاضرار بالغير لما يعود اليه من المنافع، ولا يجوز ذلك لنفع يعود على المذموم من أن تداعٍ عن القبيح والانزجار، لأن الاضرار حاصل

(٢) في هـ «ما ذكرناه».

(١) في هـ «لولا نجوز».

والنفع غير معلوم.

و كان أبو علي مع من ذلك (١) ويقول: إن الضرر لا يجوز أن يحسن لظن الاستحقاق، وإنما يحسن مع العلم. ويقول: الإطلاق ويجعله وجه حسن هذا الذم، وإن كان مشروطاً بالمصلحة والردع والزجر. وفي هذا الموضع نظره، وليس هذا مكان يقتضيه.

فصل

(في الوجوه التي يفعل تعالى الألم لها)

الصحيح من المذهب أن الله تعالى لا يفعل الآلام لدفع الضرر بها ولا الظن، وإنما يفعلها إما للنفع أو الاستحقاق. فأما الظن فلا شبهة فيه، لأنه تعالى ممن لا يجب عليه الظنون لكونه عالماً لنفسه. وأما الوجه في أنه تعالى لا يفعل الألم لدفع الضرر وإن جاز ذلك فينا، فهو أن من شرط حسن ما يدفع به الضرر من المضار في الشاهد أن يكون الدافع لها لا يتمكن من دفعها إلا بما فعله من الضرر. ومن شرطه أيضاً أن يكون الضرر المدفوع من فعل غير الدافع، وقد علمنا أنه لا شيء من المضار التي يفعلها الله تعالى أو يفعلها [العباد] (٢) إلا وهو تعالى قادر على دفعه من غير فعل شيء من المضرات. وهذا وجه يقتضي قبح فعله تعالى الضرر، ليدفع به ضرراً من فعله أو فعل عباده.

و الشرط الآخر هو الذي أن يكون الضرر المدفوع من فعل غير الدافع يقتضي قبح دفعه عن الغير الضرر من جهته تعالى ضرر. فان قيل: كيف تدعون أن دفع الضرر بالضرر لا يحسن في الشاهد إلا

(١) كذا في النسختين، ولعل الصواب «يمنع من ذلك».

(٢) الزيادة من م.

بعد أن يكون ذلك الضرر مما لا يندفع إلا بالضرر، وقد مضى في كلام الشيوخ أن من أمكنه تخليص الغريق من اللجة، من كسريده متى خلّصه بكسريده لا يستحق عليه [بعد] (١) عوضاً وإنما [فعله] (٢) يكون عبثاً، ويقبح من هذا الوجه لا لأنه ظلم.

قلنا: الصحيح على ذلك وإن كسريد الغريق حتى يخلّصه وممكن من التخليص من غير إيلام له يستحق عليه العوض، لأنه قد أضربه ضرراً لا بد في مقابله من نفع أو ما جرى مجراه. وليس يجوز أن يكون له في مقابله تخليصه، لأن التخليص إنما يكون في مقابلة الألم إذا لم يمكن (٣) من دون ألم، وكسر اليد في هذا الموضع كأنه مستبدأ ليس في مقابله شيء.

و بعد، فقد تقرر في الأصول أن بين الألم إذا فعل للنفع وبينه إذا فعل لدفع الضرر فرقاً في الشرط الذي يحسن كل واحد له، فلو كان كسريد الغريق مع إمكان تخليصه بغير ألم يخرج من كونه ظلماً بذلك وإنما يقبح للعبث وفقد الغرض لجرى في ذلك مجرى النفع، لأن من ألم [غيره] (٤) لنفع يصح أن يوصله إليه من غير [أن] (٥) يخرج من كونه ظلماً بذلك وإنما يكون عبثاً، فقد تساوى الموضعان على هذا أو بينها في الأصول فرق قد صرح القوم كلهم به. فان قيل: جوّزوا أن يفعل تعالى ألماً يريد لدفع ضرر ينزل به من عمرو على سبيل الظلم من حيث إنه تعالى علم أن زيداً يفعل بعمرو ذلك الضرر لا محالة متى لم يؤلم الله تعالى زيداً فإن ألمه اختار عمرو الامتناع من ظلم زيد.

قلنا: وجه حسن هذا الألم ووجوبه في هذا الموضع هو كونه الطافاً (٦)

(١ و ٢) الزيادتان من م. (٣) في هـ «إذا لم يكن».

(٤) الزيادة من م.

(٥) الزيادة منا لرعاية السياق.

(٦) في النسختين «اطفالاً».

لدفع الضرر، واللفظ يوجب التكليف، لأنه من جملة التمكن، ألا ترى أن المقابلة (١) بين الالين الدافع والمدفوع هاهنا غير معتبرة، لأنه يجب إيلامه بالكثير من الألم إذا علم أن ذلك لطف في ارتفاع وقوع ظلم يسير، ولا يجوز أن يدفع الضرر اليسير بالضرر العظيم. فعلم أن الألم هاهنا إنما وجب للطف والمصلحة، لا لدفع الضرر. ألا ترى أنه يجب هذا الألم وإن كان لطفاً في ارتفاع ظلم يقع بغير المؤلم، ويجب أيضاً كان لا يختار عنده القبيح وإن لم يكن ذلك القبيح ظلماً ولا ضرراً، فعلم أن وجه حسنه غير دفع الضرر به.

فان قيل: ألا جاز منه تعالى أن يؤلم أحداً على سبيل [دفع] (٢) الضرر الذي هو العقاب عنه، كأنه يعلم أنه إن آلمه امتنع من فعل قبيح لو فعله استحق به العقاب، ولا يستحق على هذا الألم عوضاً، لأن بازائه اندفاع العقاب، وهو من أعظم المضار.

قلنا: قد بينا أن الشرط في جنس فعل الضرر لدفع ضرر به أن يكون المدفوع من فعل غير الدافع، ولا يجوز أن يكون الألم الدافع هو والألم المدفوع من جهة فاعل واحد. والذي يدل على صحة ما ذكرناه من الشرط: أن كل ضرر في الشاهد حسن فعله لدفع ضرر لا بد من كونه بهذه الصفة، وأنه متى كانا من فاعل واحد بطلت جهة الحُسن بلاشبهة، وهذا يوجب قبح فعله تعالى الضرر ليدفع به ضرراً من فعله.

[و يبطل] (٣) ذلك أيضاً ما تقدم ذكره أن الشرط في حسن دفع الضرر يضر أن يكون مما لا يندفع إلا به، ومعلوم أنه يقدر على دفع العقاب، ويحسن ذلك منه من غير فعل هذا الضرر.

و أيضاً فهذا الضرر إذا كان لطفاً في الامتناع من قبيح فهو واجب لأنه

لطف وجهة وجوبه كونه لطفاً، إلا اندفاع الضرر به تبين ذلك أنه يجب فيما لا يستحق بتركه ضرراً من النوافل و المندوبات.

و بعد، فإن الامتناع من القبيح وفعل الواجب يقتضي استحقاق الثواب، فليس بأن يقال: إن الألم الذي هو لطف في فعل الواجب أو الامتناع من القبيح إنما حسن التخلص به من العقاب، دون أن يقال: إن جهة حسنه حصول الثواب والنفع العظيم به.

و ليس لأحد أن يقول: فجوزوا أن يكون الألم الذي هو اللطف في فعل واجب أو امتناع من قبيح، يحسن لأجل الثواب من غير عوض في مقابله، وذلك أن الثواب في مقابلة فعل الطاعة والتزام المشقة بها، وليس يجوز أن يكون الثواب في مقابلة هذا الألم، فلا بد من مقابله من عوض والا كان ظلماً.

و بعد، فمن شرط حسن ما يفعل بغيرنا من الآلام لدفع المضار أن يكون بمن يدفع عنه لا يتمكن هو من ازالة ذلك عن نفسه.

و مما قيل في ذلك: إن من حق ما نفعه بغيرنا من الضرر لدفع ما هو أعظم منه من المضرة، وأن يكون من فعلنا ذلك ملجأ الى فعل مثله متى علمه على هذا الوجه، وقد علمنا أن العبد لا يكون ملجأ الى ازالة العقاب عن نفسه في وقت من الاوقات، ولا بفعل من الافعال.

و الذي أطلقنا في صدر هذا الباب من أنه تعالى يفعل الآلام للنفع الذي هو العوض. فيه ضرب من التجوز، والصحيح أنه إنما يفعل الآلام في دار الدنيا في البالغين وغيرهم من الاطفال والبهائم لاعتبار وان كان لابد من عوض، لأن الألم يخرج باعتبار من أن يكون عبثاً وبالعوض من أن يكون ظلماً.

و قد مضى في كلام أبي هاشم أنه يفعل الألم للامرئين جميعاً للعوض

والاعتبار. والأولى ما ذكرناه، لأنه تعالى لابدّ من أن يقصد بفعل الواجب الوجه الذي له وجب دون غيره، والالم اذا كان لطفاً في التكليف فالتكليف يوجبه لأنه مصلحة فيه، فينبغي أن يقصد في فعله هذا الوجه الذي له وجب دون غيره. وانما العوض من تابع، لأنه انما يفعل لكي يُخرج هذا الالم من أن يكون ظلماً، وإلا فالغرض هو ما يرجع الى التكليف من كونه مصلحة منه. و كان أبو علي يحيز أن يفعل الله تعالى الالم للعوض من دون اعتبار، وقد بينا أن العوض مما يحسن الابتداء بمثله لانه مما لا يختص بصفة لا يجوز الابتداء بمثلها، كما نقوله في الثواب، فاذا حسن منه تعالى أن يبتدئ بمثل العوض لم يحز أن يؤلم له، لأن ذلك عبث. وقد مضى اما أن ذلك يجري مجرى بذل النفع أن يتحمل الضرر ويرضى بتحملة لأجل المنفعة المبذولة في أنه قبيح لأجل كونه عبثاً، وما جرى مجرى ذلك من استيجار من ينقل الماء (١) من نهر الى آخر لا لغرض اكثر من ايصال الاجرة اليه.

و ليس لأحد أن يدعي: أن العوض على الالم يقارنه التعظيم والتبجيل كالثواب، وذلك أن الثواب انما قارنه ذلك لأنه يستحق على الطاعة على الوجه الذي يستحق عليه المدح والتعظيم، والالم ليس مما يستحق به المدح، لأنه يستحق على سبيل البدل والتمن، وليس في شيء من ذلك تعظيم.

و اعتذار ابي علي في ذلك: أن العوض له صفة يبين بها من التفضل وهي كونه مستحقاً. ليس بعذر صحيح، وذلك أن المستحق إنما يكون له مزية على التفضل في الشاهد لا نفسه التي تلحق التفضل عليه، أو لأن المتفضل يمين بفضلته أو يلحق فيه بعض الغضاضة وانحطاط الرتبة، ولهذا يختلف الحال بحسب جلالة المتفضل وعظم قدره (٢) وعكس ذلك.

(٢) في هـ «عظم وقدره».

(١) في هـ «من يفعل الماء».

و كل هذا غير حاصل فيما يتفضل به القديم تعالى على عباده، لزوال كل ما بيننا أنه يصرف عن التفضل وفقده من تفضله، لأن نعمه على العبد في نفسه وماله وجميع أحواله منه تعالى، فلا مزية للاستحقاق على التفضل فيه. فان قيل: فما قولكم في ألم ساواه ما ليس بألم في كونه لطفاً ومصلحة، أتوجبون أن يفعل تعالى ما ليس بألم في كونه لطفاً ومصلحة أم تقولون أنه مخير بين الألم وما ليس بألم؟

قلنا: الصحيح أنه مخير فيها، لأن كل واحد منها يقوم مقام الآخر في الغرض المقصود، والألم وان كانت فيه مضرة فبالاعواض العظيمة التي توصل الى المؤلم يخرج من أن يكون مضرة الى أن يكون نفعاً واحساناً، فجزياً مجرى فعلين لا ضرر في كل واحد منها، لأن الألم قد خرج من كونه ضرراً بالنفع العظيم الزائد، وثبتت بهذه الجملة حصول التخيير بينهما.

وليس لأحد أن يدعي: أن فعل الألم للمصلحة وهناك ما يقوم مقامه فيها عبث. وذلك أن العبث مالا غرض فيه، وليس يدخل الفعل الذي له غرض صحيح في أن يكون عبثاً [لأجل أن في المقدور ما يقوم مقامه، لأن ذلك يوجب في كل فعل له بدل في غرضه المقصود أن يكون عبثاً] (١) ومعلوم خلاف [ذلك] (٢).

ولا يشبه ما قلناه قبح اختيار أحدنا لأن يؤلم نفسه ليلغ غرضاً يجوز أن يبلغه من غير ألم، لأن أحدنا ملجأ الى أن يضرب نفسه ضرراً يتمكن من الوصول الى الغرض فيه بغيره ومما ليس بألم، ولأنه يكون كأنه ألم نفسه ألماً ليس في مقابلته نفع وما جرى مجراه.

وقد بينا أن القديم تعالى بما يوصله الى المؤلم من الاعواض العظيمة يخرج

ألمه من أن يكون نفعاً واحساناً.

فصل

(في الرد على البكرية)

انما أتى هؤلاء القوم في نفهم ما هو معلوم من تألم الاطفال والبهائم [من اعتقادهم الفاسد السائق أن الآلام لا تحسن إلا على وجه الاستحقاق، ورأوا أن الاطفال] (١) وما جرى مجراهم لا يستحقون الألم فبقوا كونهم متألين. وقد دللنا على أن الألم يحسن لغير الاستحقاق كما يحسن له، فبطل أصل هذا المذهب.

وما يدل على بطلان مذهبهم: ألا نعلم ضرورة بألمنا في حال الطفولية وقبل البلوغ بالامراض وضروب الآلام، ولا يدخل علينا في ذلك شبهة، ومن دفع ذلك فهو مكابر.

فان قالوا: نحن لا ندفع تألم الطفل بما يفعله فيه غير الله تعالى من الآلام، وانما ننكر أن يؤلمه الله تعالى في حال الطفولية.

قلنا: المعروف من مذهبكم أن الطفل ومن جرى (٢) مجراه من البهائم لا يصح أن يألم لا مريرجع الى فقد كمال العقل. واذا رضيت بهذا الفرق فهو باطل، لأننا كما نذكر تألمنا في حال الطفولية بما يفعله غير الله تعالى فينا كذلك نذكر أننا كنا متألين بما يختص الله تعالى من الامراض والالوجاع الذي لا يقدر عليها سواه، فنكر أحد الامرين كمنكر صاحبه.

ويدل أيضاً على ما ذكرناه حسن ادخالنا الآلام على الاطفال والبهائم للنفع ودفع الضرر، فلو كان ذلك قبيحاً لفقد الاستحقاق لكننا على ذلك

(٢) في هـ «وما جرى».

(١) الزيادة من م.

مذمومين. وقد علمنا أن من سقى ولده - وهو طفل - الادوية الكريهة، وقطع منه الاعضاء النفيسة دفعاً لتلف نفسه، محسن اليه وممدوح على فعله. وعلى مذهب البكرية يجب أن يكون مسيئاً مذموماً.

و مما يدل على ذلك: أنا نجد الاطفال والبهائم يظهر منها عند قرب النيران مسها من البعد والهرب مثل مايقع من العاقل، فلولاً أن الطفل يألم بالامراض وماجرى مجراها لما بكى وجزع وقلق وظهر منه مثل ما يظهر من البالغ، ولا فرق بين مانفعله نحن وما يفعله الله تعالى من الآلام لغير وجه اختلاف نفع أو دفع ضرر، انه قبيح.

وقد ادعى الشيوخ أن تألم الاطفال معلوم ضرورة لتألم البالغين. و أيضاً فلو كان الطفل لا يجوز أن يألم في حال الطفولية لما جازت عليه اللذة في هذه الحال، ومعلوم جواز اللذة والألم مثلها، لأن ما اقتضى جواز أحد الامرين ثابت في الآخر.

و بعد، فان الطفل قد يجوع ويعطش لا محالة، والجوع والعطش ألم ومشقة.

و مما يدل أيضاً على صحة تألم الطفل والبهيمة: أنها حيّان، والنفار والشهوة مصححهما الحياة، وفقد العقل والتمييز لا مدخل له في الادراك وصحة التألم، ولهذا أدرك المجنون وتألم، وكذلك النائم. واذا كان المقتضي للتألم حاصلاً في الاطفال ومن جرى مجراهم وجب القطع على تجويز تألمهم ووقوع ذلك اذا ظهرت دلالاته.

فان قيل: ألسن تجوزون أن يدرك أحدنا كل شيء تألم به في بعض الاحوال إذا كان نافراً عنه فيلتنذه حالة الاخرى اذا خلق الله تعالى فيه الشهوة له، فعلى أي وجه استبعدتم أن يكون الاطفال والبهائم يلتذون بما نحن به آلمون؟

قلنا: ما أنكرنا أن يلتذحي بما يألم به آخروان يتعلق الشهوة بما يتعلق به
النفار، وانما أنكرنا أن يكون الاطفال غير متألمين بالنيران والامراض
[الشديدة] (١) وما جرى مجراها لما يظهر منهم من الامور الدالة على التألم
والتوجع.

وإن شككنا ما ذكره من تألم الاطفال فهلا [كان] (٢) مشككاً لنا في
تألم البالغين، وإن وجدناهم يهربون من حرارة النار، ويضجون أعظم الضجيج
من النقرس والصداع، وآلاً جوزنا أن يكونوا لذلك مشتهين وبه ملتذنين.
على أنه يلزم من قال: إن الطفل ومن جرى مجراه في فقد العقل لا يألم بما
يفعل به من الامراض. ألا يقبح منا تحريق الاطفال والبهائم بالنار وقطع
أعضائهم، ولانذم على ذلك، لأنهم إما أن يكونوا لفقد العقل غير متألمين
بذلك ولا مشتهين له أو يكونوا (٣) له مشتهين فنكون بذلك اليهم محسنين.
وهذا المذهب أظهر فساداً من أن يحتاج الى الاطالة.

فصل

(في الرد على أصحاب التناسخ)

اعلم أن بطلان هذا المذهب قد استفيد بما قدمناه أيضاً، لان أصحاب
التناسخ يذهبون الى أن الآلام لا لاستحقاق ولم يقدموا على دفع ايلام الله
تعالى الاطفال والبهائم، فانما ادعوا أنها استحققت هذه العقوبات لمعاص
تقدمت وتكليف سبق. واذا كنا قد دللنا على أن الالم لغير الاستحقاق فقد
يبطل أسس هذا المذهب.

و مما يدل على بطلان قولهم: إن من شأن الالم اذا فعل على سبيل

(٣) في النسختين «أو يكون».

(١ و ٢) الزيادة من م.

العقوبة والاستحقاق، وإن يقارنه الاستخفاف والاهانة والبراءة (١) والذم، وقد علمنا قبح فعل ذلك أجمع في الاطفال والبهائم. فعلمنا أن الآلام الواقعة غير مستحقة.

فإن قيل: إنما لم تستحسنوا ذم الاطفال ولعنهم لأنكم لا تعتقدون أن انزال الآلام بهم عقوبة، ونحن نستحسن بها ذمهم ولعنهم لاعتقادنا أن فعلهم من الآلام على سبيل الاستحقاق.

قلنا: قبح ذم البهائم (٢) والاطفال والاستخفاف (٣) واللعنة لها والبراءة منها معلوم ضرورة من كل عاقل وعلى كل وجه وسبب، والخصوص في هذا الباب كالعموم.

دليل آخر:

ومما يدل على ما ذكرنا: أن الآلام الشاقة والامراض الشديدة والمصائب المؤلمة تنزل بالانبياء صلوات الله عليهم، ومن علمنا طهارتهم من الصالحين والزهاد ممن يجب علينا مدحه وتعظيمه، فدل ذلك [على] (٤) بطلان مذهب من يرى أن الآلام لا تحسن إلا للعقوبات.

وليس لهم أن يدعوا في الانبياء «ص» أنهم واقعوا المعاصي قبل النبوة، فعوقبوا بها في حال النبوة. وذلك لأن الأدلة الصحيحة قد دلت على أنه لا يجوز وقوع شيء من المعاصي من الانبياء عليهم السلام في حال النبوة ولا قبلها، وسنشرح ذلك في الكلام في النبوات من هذا الكتاب باذن الله تعالى ومشيئته.

(٢) في هـ «قبح ذم قبح البهائم».

(١) في هـ «والمراء».

(٤) الزيادة منا لاقتضاء السياق.

(٣) في النسخين «الاستحقاق».

على أنهم لو كانوا واقعوا ذلك قبل النبوة لم تخل حالهم بعد النبوة من أمرين: إما أن يكونوا من تلك المعاصي تائبين، أو عليها مصرّين. فان كانوا منها [تائبين] (١) فلا يحسن إيلامهم، لا سيّما عند [من] يذهب (٢) الى أن الالم لا يحسن إلا مستحقاً، وان كانوا مصرّين على المعاصي وجب أن يستحقوا منا الاستخفاف والاهانة والذم واللعن في حال النبوة، ويحسن فعل ذلك بهم، وما يبلغ إلى هذا الموضع محصل.

دليل آخر:

ومما يدل على بطلان قول التناسخ: أن الآلام المفعولة في الاطفال كانت على ذنوب سالفة فعلوها وهم كاملو (٣) العقل وَجَبَ على كمال عقولهم في أحوال هذه أن يذكروا - لاسيّما مع التذكر الشديد - تلك الاحوال التي عصوا فيها، وحبوا (٤) ما استحقوا به العقاب الذي نزل بهم وهم أطفال، لأن العاقل لا يجوز أن ينسى مثل ذلك مع قوة التذكر، وان نسي بعضه فلا يجوز أن ينسى جميعه، وان جاز أن ينساه بعض العقلاء لم يجز أن ينساه جميع العقلاء. وتجويز ذلك في بعده عن العقول كتجويز أن ينسى أحدا أنه كان أميراً في بعض البلدان عظيم المملكة كثير الرعية ورزق الاموال والاولاد، ثم ينسى جميع ذلك حتى لا يذكر منها شيئاً.

واعتراضهم هذا الدليل: بأنه قد ينسى ما أصاب في حال الطفولية. ليس بشيء، لأننا أوجبنا أن بدء الاحوال التي كان فيها كامل العقل مكلفاً مأموراً منها، وحال الطفولية بخلاف ذلك.

(٢) في م «عند يذهب».

(٤) كذا.

(١) الزيادة منا لسياق الكلام.

(٣) في النسخين «وهم كامل».

واعتراضهم بطول المدة. ليس بشيء أيضاً، لأن طول المدة كقصورها في هذا الباب بدلالة مذكرناه من المثال، ولهذا نقول: إن أهل الجنة لا بد أن يذكروا أحوالهم في دار الدنيا أو أكثرها.

واعتذارهم بما تخلل بين الحالين من زوال وفقد الكمال. غير صحيح، لأن أحدنا قد يذكر في يومه ما فعله بأمره، وإن تخلل بين الحالين يوم، يجري في إزالة العقل مجرى الثوب، وقد يذكر أيضاً من الأمور ما تخلل دونه جنون أو سكر أو اغشاء.

وليس لهم أن يقولوا: جئوا أن تكون المدة التي كلفوا فيها مثل حال الطفولية فعصوا كانت يسيرة (١) جداً فلماذا نسيت. وذلك أن النسيان إنما يتوجه في الأمور اليسيرة والحقيقة إذا كانت معتادة، فأما إذا كانت غير معتادة فلا يجوز أن ينسى وإن قلّ زمانها، ولو أن رجلاً لم يرفيلاً قط ثم سافر إلى بلد الفيلة فرآها في أقصر زمان لم يجوز أن ينسى ذلك حتى لا يذكر مع التذكر لأجل قصر زمانه. وقد بينا أن هذا لو اتفق في واحد وجماعة لم يجوز أن يتفق في جميع العقلاء، وإن اتفق في وقت واحد لم يجوز أن يتفق في كل وقت.

دليل آخر.

ويدل على ما ذكرناه أن من حق الألم المفعول على وجه العقوبة والاستحقاق: أن لا يجب الرضا به والصبر عليه، ويحسن ممن يفعل به أن يهرب منه ويخضع. وذلك كله بخلاف حكم الأمراض التي يفعلها الله تعالى، لأننا متعبدون بالصبر عليها والرضاء بها، وأن لا نجزع منها ولا نشكوها، لأنها نعم في الحقيقة، فعلمنا بما ذكرناه بأن الأمراض ليست بعقوبات.

دليل آخر:

و مما يدل أيضاً على بطلان قولهم: إنه قد يحسن من أحدنا أن يؤلم نفسه ويتعبها (١) في طلب العلوم والادب والتجارة، فلو كان الألم لا يحسن الا عقوبة ومستحقاً لما حسن منا ذلك، لأنه لا يحسن من أحدنا أن يعاقب نفسه.

دليل آخر:

و مما يستدل أيضاً على ذلك: حسن الابتداء بالتكليف، وهو شاق مؤلم. ولا يمكن أن يقال: إن وجه حسنه الاستحقاق. لأننا قد فرضنا أنه ابتداء التكليف، فلا ذنب قبله يستحق به عقوبة. وهذه جملة كافية في الرد عليهم.

(١) في النسختين «و تبعها».

باب

(الكلام في الاعواض)

اعلم أن العوض هو النفع المستحق الخالي من تعظيم وتبجيل. وصفناها بأنه «نفع» ليميزه مما ليس بنفع من مضرة وغيرها، ووصفناها بأنه «مستحق» ليميزه من النفع المتفضل به، ووصفنا «بالخلو من التعظيم والتبجيل» ليميزه من الثواب، لأن الثواب نفع مستحق لكن يقارنه التعظيم والتبجيل.

فصل

(في الوجوه التي يستحق بها على الله تعالى العوض)

اعلم أن كل ألم يتدنى الله تعالى في عاقل مكلف أو من ليس كذلك من طفل وهيمة ولا يكون واقعاً عند سبب في العادة من فعل، فإن عوضه على الله تعالى ليخرج العوض من أن يكون ظلماً. وكل أمر فُعل بأمره تعالى أو اباحته أو الجائه اليه ولم يكن مستحقاً كالحدود، فإن عوضه عليه تعالى، لانه على هذه الاحوال كلها جارٍ مجرى فعله.

ولا يجوز أن يكون العوض عن الذبح للبهيمة اذا كان بأمره تعالى على الذابح دونه، لأنه لو وجب على الذابح لم يخرج الذبح من أن يكون قبيحاً وظلماً، كذبحه للبهيمة التي لم يبيح الله تعالى ذبحها. وفي علمنا بأن الذبح اذا

كان بأمره تعالى أو إباحته، فخرج من أن يكون ظلماً ولا يحسن ذم فاعله، دلالة على أنه تعالى بالامر أو الإباحة قد تضمن العوض، فخرج الذبح من أن يكون ظلماً.

وبعد، فلو حسن الذبح للزوم عوضه للذابح لما حسن، لأن العوض الذي ينتصف الله تعالى به لا يزيد على الضرر المفعول، ولا يخرج به الفعل من أن يكون ظلماً وما يفعله تعالى من الأعواض في مقابلة ما يفعله من الآلام أو يأمره به لا بد أن يزيد بزيادة عظيمة يحسن لمثلها الألم ويخرج من أن يكون ظلماً.

على أنه كان يجب على هذا القول أن يحسن منا أن نبتدئ الذبح والمضار بأن يتضمن العوض، وقد علمنا قبح ذلك.

فان قيل: ألسن توجبون العوض والقود على فاعل القتل دون الآمر والموجب له، فكيف قلتم فيما يأمر به القديم تعالى أن يوجه خلاف ذلك.

قلنا: الفرق بين الأمرين أن أمره تعالى وإباحته دليل على حسن الفعل، ولا يكون ما يأمر به من الضرر حسناً إلا بأن يتكفل بعوضه. وليس كذلك من أمر منا غيره بالقتل، لأن أمره بذلك ليس بدلالة على حسن القتل ووجوبه، ولا يخرج بالامر من أن يكون قبيحاً وظلماً، فيجب أن يكون العوض على القاتل دون الأمر بخلاف ما قلناه فيما يأمر به تعالى.

فان قيل: اذا كنتم توجبون فيما يفعله الله تعالى من الألم الاعتبار والعوض، فكذلك يجب أن تقولوا فيما يأمر به تعالى، ولو كان في جميع ما يأمر به ويبح من الآلام اعتبار ولطف لكان إما واجباً أو ندباً، ولم يكن فيه مباح، وقد علمنا أن في ذبح [البهائم ما هو مباح، فلو كان فيه لطف لوجب. قلنا: الجواب الصحيح عن هذا السؤال هو أن في الذبح المباح لطفاً ومصلحة لغير الذابح، لأن الواحد منا لا يجب عليه الفعل لمصلحة غيره، واذا كان

الذبح] (١) المباح فيه مصلحة لغير الذابح وعلم الله تعالى أن الذبح يقع فقد تمت المصلحة، وإذا علم أنه لا يقع فعل ما يقوم مقام ذلك في المصلحة. وأيضاً فإن المخرج للآلم من كونه عبثاً الفائدة والمنفعة، وقد يكون المنفعة به دنياوية ودينية. ألا ترى أنه قد يحسن منا إيلام غيرنا للمنافع الدنياوية، مع تضمن الاغراض عن الآلم. وليس أن يكون المخرج من الذبح من أن يكون عبثاً، لانتفاع بأكل المذبح وليس يجب الفعل للمصالح الدنياوية، وإذا كنا قد بينا أن الإباحة منه تعالى يقتضيان تضمنه للعوض فالإلجاء أكد منها، فتي أُلجأ تعالى إلى مضرّة فلا بدّ من تضمنه لعوضها، ولهذا نقول متى أُلجأ (٢) تعالى بالبرد الشديد إلى العَدُو على الشوك طلباً للسكن به (٣) ضمن العوض عن التألم بالشوك.

و ليس يلزم على هذا أن يكون من شاهد سبباً فهرب منه ماشياً على الشوك يجب العوض إليه على الله تعالى، لأن المعرفة، بمضرّة (٤) السبع من فعله تعالى وهي ملجئة في الحقيقة. وذلك أن العوض هاهنا في الضرر الواقع في المشي على الشوك يلزم السبع دونه تعالى، لانه هو الملجئ على الحقيقة بفعل سبب الهرب وهو الإقبال إليه والقصد والاعتبار بما تقدم ذلك من المقدمات.

ألا ترى أن هذه المعرفة حاصلة لأحدنا قبل هجوم السبع عليه، ولا يكون ملجأ إلى الهرب، وإنما يلجئ إلى الهرب عند مشي السبع إليه وإقباله عليه، ولا شبهة في أن استخدام العبيد العوض فيه على الله تعالى من حيث أمر به و إباحه، لأن العقل لا يقتضيه.

و ليس لأحد أن يقول: إذا كانت خدمة العبيد للمولى من جملة عباداته

(١) الزيادة من م. (٢) في هـ «من أُلجأ». (٣) كذا. (٤) في النسختين «مضرّة السبع».

ويستحق عليها ثواباً، فكيف يجتمع على الفعل الثواب والعوض.
قلنا: العبد انما يستحق الثواب (١) بخدمته لمولاه وتصرفه في طاعته لانه من تكليفه ومصلحه وليس يستحق بها بعينه العوض، وانما يستحقه بما يفعله به المولى من الآلام، بمثل أن يحمله ثقلاً وما جرى مجرى ذلك، أو يستحق بالعوض بما يناله من الغم بزوال تحيره في الاستخدام وقصره نفسه على خدمة مولاه.

فأما ركوب البهائم والحمل عليها، فن الناس من يقول: إن طريقه السمع ولولاه لماحسن. ولا شبهة في أن مافعل فيه بالسمع فالعوض على الأمر به والمبيح. والأولى أن ركوب البهائم والحمل عليها طريقه العقل، لأنه يحسن من جهة العقل أن يتكفل أحدنا بمؤنة البهيمة وقوتها ويغنيها عن تطلب القوت وتحمله ويركبها ركوباً خفيفاً، لأن انتفاعها بما تكفل به لها أكثر من ضرر ركوبه (٢)، وقد بينا فيما تقدم أن للانسان أن يفعل بمن يلي عليه من طفل وغيره ويدبره مثل مايفعله بنفسه ويختاره لها، ولا يفترق في ذلك الى السمع.

فصل

(في أنه تعالى بالتمكين من المضارم يتضمن بالاعواض عليها)

(و ان العوض على من فعل الالم دون من مكنه فيه)

اعلم أنه تعالى بالتمكين من المضار متضمن للانصاف فيما يقع منها على سبيل الظلم، وليس يجب عليه بالتمكين تضمن العوض.

و الذي يدل على ذلك: أنه لو ضمن العوض لأجل التمكين لوجب فيمن دفع سيفه الى غيره ليجاهد به العدو فقتل به مؤمناً، أن يلزمه بالتمكين عوض

(٢) في النسختين «من ضرر كونه».

(١) في النسختين «بالثواب».

قتله، لأنه لولا دفع السيف ما يمكّن من ذلك. وهذا يوجب أن يكون الحدادون ومبايعو السيوف متضمني (١) عوض الجنايات بهذه الآلات، ومعلوم خلاف ذلك.

و يدل أيضاً على ذلك: أنه لو تضمنّ العوض بالتمكين لوجب فيمن غصب ثوباً من غيره لا يحسن أن ينزع عن يده ويرد عليه، لأنه تعالى بتضمنه العوض عليه قد جعل مادخل على المغصوب من الضرر بما تضمنه من العوض كأنه لم يدخل. وكذلك يجب أن يسترد الثوب من الغاصب، وإن دخل عليه بذلك غمّ وتلزمه قيمته إذا استهلكه. وكل ذلك كان لا يجب لو ضمن تعالى العوض بالتمكين.

فان قيل: إذا لم يجب عليه تعالى بالتمكين العوض فيجب أن يكون العوض على الظلم على العبد، وقد علمنا أن الظالم قد يتلف من النفوس ويستهلك من الاموال ما لا يجوز أن يكون له أعواض بازائه، فكيف يمكن الانتصاف منه؟ قلنا: أما من تقدم من المتكلمين فانهم كانوا يقولون في هذا الموضع: ان من مات ولا عوض له وعليه حقوق تفضل الله عليه بمنافع ينقلها الى من ظلمه، واستحق العوض عليه. وهذا ليس بصحيح، لأن الانتصاف واجب، والتفضل للمتفضل به الى أن يفعله، فكيف يجوز أن يتعلق الانتصاف به -وهو واجب لا بدّ من وقوعها- من يجوز أن يفعل وأن لا يفعل.

و الذي كان يقوله أبوهاشم: إن من علم الله تعالى أنه يموت ولا عوض له يستحقه يكافأ ما عليه من الاعواض، وإن الله تعالى يمنعه من الظلم، اما نفسه أو بعض الشواغل. وكان يجوز أن يمكن من الظلم من ليس له في الحال من الاعواض ما يوازي العوض عن ذلك الظلم بعد أن يكون ممن يعلم الله تعالى

أنه يستحق في طول عمره وقبل موته من العوض ما يكافئ ما عليه.
و الصحيح خلاف ما ذهب اليه أبوهاشم، والاولى أن يقال: انه تعالى لا
يَمَكُن ظالماً من ظلمه الا وهو في الحال يستحق من الاعواض ما يكافئ
ما يستحق عليه بذلك الظلم، وأنه إن لم يكن في الحال مستحقاً لذلك لم يَمَكُنْ
من الظلم. وانما قويننا ذلك لأنه اذا مَكُنْ من الظلم فلا بد أن يكون قادراً على
الانتصاف منه في هذه الحال لا يمكن الانتصاف منه لقصور أعواضه من
المستحق عليه، فان جاز لأبي هاشم أن يقول هو وان لم يستحق في الحال، فقد
علم الله تعالى أنه يستحق قبل موته ما يكافئ ما عليه من الحق، جاز لغيره أن
يقول يجوز أن يرد الظالم القيامة وهو غير مستحق من الاعواض ما يوازي ما
عليه، بأن يعلم الله تعالى أنه يتفَضَّل عليه من الاعواض بما ينقله الى
صاحب الحق.

فاذا قال أبوهاشم: هذا تعليق للواجب في الانتصاف بالتفَضَّل. قيل له:
وأنت قد علقْتَ الواجب من الانتصاف بما يجري مجرى التفضل من التبقية
التي يستحق فيها بازاء ما عليه من الاعواض. أرايت لوقبضه في الحال أليس
كان لا يَمَكُن الانتصاف [منه] (١).

وقول أبي هاشم: إن المراعى أن يكون في دار الانتصاف ووقته مستحقاً
لقدر ما عليه دون الحال التي لا يجوز أن يكون فيها انتصاف. تعلل بالباطل،
لأن تأخير الانتصاف الى الآخرة ليس بواجب، لأن توفير الحقوق من
الاعواض على مستحقها في دار الدنيا جائز، وان لم يعلموا بأنه من حقوقهم
وانما أخر الى الآخرة على وجه غير واجب، فجرى مجرى ما ذكرناه من التفضل
الذي لا يجوز أن يتعلق وجوب الانتصاف به.

و ليس يجري العوض في هذا الباب مجرى الثواب، لأن الثواب لا يجوز فعله في الدنيا، لمنافاة صفته لأحوال الدنيا. وقد أشبعنا الكلام في هذا الباب في مسألة أمليناها في كتاب الغرر (١).

و قد ذهب قوم الى أن الله تعالى يمكن البهائم ومن لا عقل له من الظلم قد تضمن العوض عنه وأن العوض عما يفعل البهائم من الظلم عليه تعالى دونها. ويقولون: الفرق بين البهائم والعقلاء أن العقلاء وان مكّنوا من القبيح فقد منعوا منه بالزجر والتكليف، وهذا غير ثابت في البهيمة ومن يجري مجراها.

و الذي ذهبوا اليه غير صحيح، لأن الضرر من فعل البهيمة وليس من فعل الله تعالى، ولا جارياً مجرى فعله، فالعوض عليها دونه، وقد بينا أن التمكين من المضار لا يوجب تمكين العوض، ولو كان تعالى متضمناً لعوض مايفعله البهائم من الظلم لوجب أن يكون ذلك الضرب (٢) منها حسناً غير قبيح، لأن تضمنه تعالى عنها العوض يقتضي حسنه، كما اقتضى ذلك في اباحة ذبح البهائم، وقد علمنا قبح ذلك من البهيمة وأنه يجب علينا منعها منه، ولا يجوز أن يجب علينا المنع من الحسن. وليس يجب اذا قبح ذلك من البهيمة أن يستحق عليه الدم، لأن استحقاق الدم مشروط بالعقل والتمكن من التحرز من فعل القبيح.

فصل

(في ذكر الوجوه التي يستحق على العباد بها العوض)

اعلم أن ما يفعله أحدنا بنفسه من الضرر لا يستحق عليه عوضاً، لأن

(٢) كذا، ولعل الصحيح «الضرر».

(١) امالي المرتضى (الغرر والدرر) ٣٦/١.

المستحق يجب أن يكون غير المستحق عليه، والاستحقاق لا يدخل بين الانسان ونفسه في شكر على نفع ولا غيره من ضروب الاستحقاقات، لكنه وإن لم يستحق بما يفعله بنفسه عوضاً فإنه يستحق به اذا كان ذمماً، اذا كان قبيحاً، ومدحاً اذا كان حسناً على صفة يقتضي المدح.

وانما يستحق العوض على أحدنا فيما يفعله بغيره من المضار، ومن شرطه أن يكون غير تابع حكم المبتدأ، لأنه لو ألجأ الى ضرر يقع بغيره لكان العوض على الملجئ دونه، ومن حقه أن يكون غير تابع لباحة من الله تعالى أو تعبد، لأن ما يقع على هذا الوجه عوضه على الله تعالى.

وليس من شرط وجوب العوض أن يكون فاعله عاقلاً مميّزاً لما يفعله، لأننا قد بينا أنه قد يلزم البهيمة والطفل مع فقد التمييز. وليس يجري في هذا الباب لعوض مجرى المدح والذم، ولهذا نقول: إن العوض في قتل الخطأ لازم للقاتل كما يلزم الساهي والنائم.

فان قيل: كيف تلزم العاقلة الدية في قتل الخطأ وقد قلتم إن العوض في قتل الخطأ يلزم القاتل؟

قلنا: الزام العاقلة ابتداء تعبد وليس في الحقيقة بدلاً عن القتل، والعوض في القتل ثابت على القاتل يستوفى منه في الآخرة. يدل على ذلك أن من يصل اليه الدية في الشاهد من ورثة المقتول غير من وقع به الضرر، فكيف يكون عوضاً عن الضرر به؟ وانما العوض يجب أن يكون فاضلاً (١) الى المضرور نفسه.

وقد قال قوم: إنه لا يمتنع وصول العوض عن قتله الى ورثته، لأن عين ماله بعد موته ينتقل الى ورثته، وكذلك ديونه لأنه في حكم ما يملكه.

(١) لعل الصحيح «واصلاً».

و طعن آخرون على هذا التخريج وقالوا: لا يجوز أن يصل عوض الاستضرار بالقتل إلا الى المقتول ليقوم مقام ما ناله من المصرة لأنها به نزلت، والعوض عنها يجب أن يصل اليه، ولا يجري ذلك مجرى ما كان يملكه من عين أودين، وانتقل بعد موته الى ورثته. وهذا أشبه بالصواب.

و الأولى أن يكون ما يلزم العاقلة ابتداء عبادة والعوض باقٍ على القاتل، ولا شبهة في أن من ألبأ غيره الى أن يضر بنفسه، فالعوض على الملجئ وان لم يكن الضرر من فعله، لأنه بالالغاء كأنه من فعله.

و كذلك من وضع طفلاً تحت البرد حتى هلك به، العوض لأزم للواضع دونه تعالى، لأنه بهذا التعريض قد صار كأنه فاعل للقتل، ولهذا يذمه العقلاء على هلاك الطفل دون وضعه، ولو لا أنهم أجروا هلاكه بالتعريض له مجرى فعله لم يذموه عليه.

و قد قيل في من شد خشبة على ظهر بهيمة، وأضرت تلك الخشبة عند مشي البهيمة بنفس أو مال: ان العوض عن ذلك لا يجب على الشاذ ولا على الله تعالى، وانما يجب على البهيمة، لأن الشاذ الخشبة في حكم الممكن من الضرر، وقد بينا أنه لا عوض على الممكن ولا على الله تعالى، لأنه لم يفعل تلك المصرة فيجب أن يكون على البهيمة.

و يجري شد الخشبة مجرى مناولة السيف لمن يفعل باختياره القتل به، في أن العوض على القاتل دون الممكن. وهذا لا بد من أن يكون مشروطاً بأن يكون سائق هذه البهيمة لم يسقها سوقاً يوقع الضرر بالخشبة التي عليها، لأنه إن كان كذلك فالعوض عليه دون البهيمة.

و في الناس من يشنع علينا بإيجاب العوض على البهيمة ومالاً عقل له، يقول في ذلك أقوالاً معروفة. ولا شناعة في حق إلا على من ينعم النظر فيه ولم

يوجب على البهيمة عوضاً فيشنع (١) بذلك ، لأنها مما لا يجب عليه شيء مع فقد التميز، وإنما يريد أن عوض ماوقع منها من ضرب يجب أن يكون واصلاً الى من أضرت به من جملة أعواضها الذي يستحقها على الله تعالى ، كما نقول: إن النفقة واجبة في مال الصبي ونعني بذلك المعنى الذي ذكرناه. وهذا روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: إن الله ينتصف الجماء من القراء (٢). كيف ينكر عاقل محصل الانتصاف من البهائم والانتصاف لها؟

فصل

(في هل العوض دائم أو منقطع؟)

كان أبو علي يقول أولاً بدوامه قطعاً، وحكي عنه أنه عاد الى القول بانقطاعه، وهو مذهب أبي هاشم.

و دليله على انقطاعه: أنه لو كان من شرط العوض أن يكون دائماً إنما حسن من أحداً تحمّل ألم في الشاهد لنفع منقطع كما لا يحسن منا تحمّل الآلام من غير شيء من النفع لما كان تحمّل الألم لا يحسن إلا للنفع أو ما جرى مجراه، وقد علمنا حسن تحمّل الضرر للمنافع المنقطعة.

و ليس يلزم على هذا تحمّل مشقة الطاعات وإن لم نعلم مقدار ثوابها، وذلك أن وجه حسن الطاعات ووجوبها ليس هو الثواب، وإن كان الثواب لابد من أن يستحق عليها، بل لها وجوه متميزة بحسب منها.

و تحمّل المشقة إنما يحسن لأجل العوض، فيجب أن يكون الجهل بصفته مؤثراً في حسن تحمله. ولا خلاف في أنه قد يجب الطاعة على من لا يعلم شيئاً

(١) في هـ «فيشنع».

(٢) جاءت أحاديث بهذا المضمون في بحار الانوار ٢٦٥/٧ ومسند الامام احمد بن حنبل ٧٢/١،

من الثواب المستحق عليها، ولا يحسن أن يتحمل المضرة من لا يعلم أن عليها شيئاً من الاعواض.

فان قيل: جَوَزُوا اختلاف الاستحقاق والعوض، فيكون ما يجب على الله تعالى دائماً وما يجب علينا منقطعاً.

قلنا: لو كان العوض في نفسه مما يجب استحقاقه على سبيل الدوام لم يختلف حاله باختلاف من يستحق عليه. ألا ترى أن المدح والذم لما استحقا على سبيل الدوام ساوى القديم تعالى المحدث في دوام مايفعله من كل واحد منها، ولو كان (١) الثواب مما يستحق علينا والعقاب مما يستحقه بعضنا على بعض لما اختلف دوامهما بالاضافة اليها ولكانت حالهما في الدوام كحال ما يضاف اليه تعالى.

فان قيل: لو كان العوض يُستحق منقطعاً لوجب أن يلحق المعوّض في الجنة غمّ وحسرة على قطعه عنه، وهذا يكدر ثوابه إن كان من أهل الثواب، وان لم يكن من أهله وجب أن يستحق بهذا الغمّ أعواضاً، وذلك لا يجوز في الآخرة.

قلنا: أول ما نقوله: إن العوض اذا كان منقطعاً جاز أن يوفّر على مستحقه في أحوال الدنيا، لأن صفته لا ينافي التكليف، فلا يلزم حينئذٍ ما تضمنه السؤال.

و لو قلنا: إنه يتأخر لم يلزم أن يصل الى كل مستحق له مع العلم وكمال العقل، لان العوض لا يجري في هذا الباب مجرى الثواب في اشتراط علم المثاب بوصوله اليه على جهة الاستحقاق، واذا وصل الى من ليس بعاقل لم يشعر بانقطاعه فيتألم بذلك، لأن مجرد قطع المنافع ليس بضرر.

(١) في النسختين «ولو كانت».

فاذا قيل: فالسمع قد ورد والاجماع قد وقع على أن الاطفال والبهائم يعادون كاملو العقول.

قلنا: يجوز أن يعيدهم ولا يكمل عقولهم ويوفر عليهم ما استحقوه من الاعواض، ثم يكمل عقولهم ويتفضل عليهم بالنفع الدائم. فأما المثاب الذي يتأخر أعواضه الى الجنة فغير ممتنع أن يفرق ايصال العوض اليه في الاوقات المتفرقة، حتى لا يشعر بانقطاعه اذا انقطع، كما نقوله في توفير مافاته من الثواب بعد الاستحقاق له في أحوال الدنيا وأحوال الموت.

و بعد، فغير ممتنع أن يديم العوض على المثاب بعد نقص مدة استحقاقه تفضلاً، وان كان لا يستحق في الاصل دائماً. ويمكن أن يقال مثل ذلك في الاطفال والبهائم.

دليل آخر:

و أقوى ما يمكن أن يستدل به على أن العوض منقطع: أننا قد علمنا أنه تعالى يؤلم من يموت على كفره بالغاً وفي حال الطفولية، فلو كان الاعواض من يستحق على الدوام لما جاز وصول الكافر الى حقه، لأنه -وهو في النار- معاقب لا يجوز أن يكون معوضاً ومنفوعاً بالاجماع، فيجب انقطاع العوض ليتمكن توفيره في أحوال الدنيا.

ولا يمكن أن يقال: إن عوضه يحبط (١) بالمستحق على الكفر (٢) من العقاب، لأن التحابط من المستحقات عندنا باطل، وسندل على ذلك عند الكلام في الوعيد باذن الله ومشيته.

على أن شبهة القوم في التحابط بين الثواب والعقاب لا يتأتى في العوض

(١) في د- «يحبط».

(٢) في هـ «على الكفرة».

والعقاب، لأن الثواب والعقاب عندهم انما تحابطا للتنافي الذي بينهما من حيث اقترن بالثواب والتبجيل والتعظيم، وبالعقاب الاستخفاف والاهانة، وهذا مفقود بين العوض والعقاب فلا تنافي.

و أما قول أبي هاشم: إن العوض لا ينحبط بالعقاب لكنه يصير جزء من العقاب. وهذا هو القول في الاحباط عنده، لأن الثواب والعقاب انما يتحابطان عنده على هذا الوجه وبأن يصير به كل واحد جزء من صاحبه، فأتي معنى لنفيه احباط العقاب للعوض، وقد قال بمعناه.

اللهم إلا أن يقول أبو هاشم: إن العوض لما لم يكن اجتماع استحقاقه مع استحقاق العقاب صار جزء كالثواب، والذي يفسد قوله هذا: أن الثواب انما صار جزء من العقاب للتنافي بين الثواب والعقاب، فلما لم [يكن] (١) اجتماع استحقاقهما صار أحدهما تخفيفاً من صاحبه، والعوض لا تنافي بينه وبين العقاب، فكيف يصير جزء منه؟

فان قيل: اذا كان العوض دائماً ولم يكن توفيره وهو دائم في الدنيا فلا بد في الكافر المستحق للعقاب من أن يجعل العوض جزء من عقابه، لأنه لا يمكن وصوله اليه إلا على هذا الوجه.

قلنا: انقلاب الحق الى غير جنسه لا يجوز من غير تراضٍ، والعوض ليس من جنس العقاب فكيف يصير جزء منه؟

فان قيل: لأن دفع الضرر قد يقوم مقام النفع.

قلنا: هذا لا بد فيه من التراضي، وإلا فلا وجه لانقلاب النفع الى أن يصير جزء من الضرر (٢).

فان قيل: الضرورة تدعو الى ذلك، لأنه لا يجوز وهو في النار أن ينتفع

(٢) في هـ «من الضرب».

(١) الزيادة ليست في م.

بالعوض إلا على هذا الوجه الذي ذكرناه.

قلنا: لا ضرورة (١) تدعو الى ما ذكرتموه بعينه، لأنه اذا كان العوض دائماً وورد الكافر المستحق للعقاب الاخرة، وهو مستحق للعوض مضافاً الى العقاب، فلا ضرورة في استبقائه حقه من العوض الى أن يجعل جزءاً من عقابه، لأنه يمكن أن يُسقط عنه العقاب ويوفي العوض.

و انما يقال: دعت الضرورة الى الشيء. اذا كان لا يمكن سواه، ولم كان العوض بأن ينقلب عن جنسه وصفته بغير رضاء من صاحبه أولى من أن يسقط العقاب حتى يستوفي العوض، بل هذا أولى، لأن العقاب حق لله تعالى يحسن منه اسقاطه، والعوض حق عليه لا بد أن يوفيه مستحقه، فاذا لم يجتمع وصولهما فالأولى سقوط ما يحسن اسقاطه وهو العقاب، لأنها يحسن اسقاطه وتستحق المدح على غفرانه، والعوض لا بد من توفيته لمن يستحقه.

دليل آخر:

وقد استدل على أن العوض منقطع: بأنه لو كان دائماً لحسن تحمل المضار من غير نفع عاجل، وكان يجب أن يحسن الظلم، لأن الظالم قد عوض المظلوم لمنفعة دائمة لظلمه له على هذا المذهب. وهذا الكلام انما يلزمهم اذا قالوا بدوام جميع الاعواض ولم يفصلوا بين ما يستحق علينا منها، وبين ما يستحق عليه تعالى، وهم [لم] يفصلوا بين الامرين.

غير أنه يمكن أن يقال لهم تقوية لهذه الطريقة: اذا أحوج الله تعالى أحدنا بالجوع والعطش الى الطعام والشراب، فيجب أن لا يلزمه دفع ذلك عن نفسه بالاكل والشرب، لأن صبره عليه يقتضي وصولها الى منافع دائمة.

(١) في هـ «قلنا ضرورة».

ومتى قيل: يلزمه بعقله دفع المضار من الجوع والعطش، فلذلك وجب عليه. قلنا: قد كان يجب أن لا يكون ذلك في عقله لو كان العوض دائماً، لأنه لا يجوز أن يُعلم وجوب دفع الضرر الذي يستحق به النفع الدائم.

فصل

(في هل يسقط العوض بالهبة والابراء أم لا؟)

اعلم أن كل عوض يستحق أخذنا على غيره معجلاً مما يجوز توفيره عليه في الدنيا ومما له أن يطالب به ويستوفيه، فانه يسقط بهبته وإبرائه مثل حقوق؛ فأما الاعواض التي يجب للعبد (١) على الله تعالى ولبعضهم على بعض على وجه يتأخر استيفاؤه الى الآخرة ويكون الله تعالى هو المستوفي له، فانه لا يسقط بهبته وإبرائه، لأن سقوط الحق يتبع جواز المطالبة به والاستيفاء، لأن كل ذلك تصرف في الحق، فمن ليس له أن يستوفي الحق ولا أن يطالبه به لم يكن له [أن يسقطه ولو أسقطه سقط باسقاطه. ولما ذكرناه لم يسقط حق اليتيم على غيره بهبته وإبرائه وان كان الحق له] (٢) من حيث كان ليس له أن يطالب به ويستوفيه وهو في حجر غيره.

و من قال: إن العوض الذي ذكرناه لو أسقط صاحبه في الآخرة لسقط لانها دار الاستيفاء. لم يقل صحيحاً، لأن صاحب الحق في الآخرة بمنزلة في الدنيا، لأنه ليس له أن يطالب بها الحق وان يستوفيه وأن استيفاؤه الى غيره ممن يعرف مبلغه، والوقت الذي يجب فيه الاستيفاء.

فان قيل: فأَيُّ معنى للابراء والاخلال في الشاهد اذا كان الاعواض لا يسقط بهما؟

(٢) الزيادة من م.

(١) في النسختين «يجب العبد».

قلنا: انما يؤثر الابرء في الحقوق التي لنا أن نتصرف بقبض واستيفاء واسقاط كالديون وما جرى مجراها من الحقوق، فأما ما استحقه أحدنا على صاحبه بالالم على سبيل الظلم وما جرى مجرى ذلك ممّا يستوفي الله تعالى على سبيل الانتصاف في الآخرة، فإن الابرء منه والمحالة لا يؤثران في ذلك .

فصل

(في هل يزيد مبلغ العوض بالتأخير أم لا؟)

الصحيح في هذا الباب أن يقال: إن التأخير للعوض على ضررين قبيح و حسن، فأما التأخير الحسن فيجوز ما يؤخر الله تعالى من الاعواض المستحقة عليه بما يفعله من الآلام أو مثل تأخيره ما يستوفيه على سبيل الانتصاف وينقله من الظالم الى المظلوم في الآخرة، فهذا مما لا يجب في تأخيره زيادة نفع، لأنه انما أخر لمصلحة هذا المعوّض، فقد قابلت هذه المصلحة ما لعله يقدر من الضرر بالتأخير.

وأما التأخير القبيح فمثل أن يجب لأحدنا عوض على غيره مما يصح استيفاؤه عليه معجلاً فيؤخره، فالواجب أن يستحق عليه المعوّض الزيادة قدر ما بين السلعة بنسيئة وبيعها بالنقد. ولا يجب أن يكون استحقاق الزيادة لأجل التأخير، بل الزيادة مستحقة على المضرّة نفسها بشرط تأخر عوضها، والاستحقاق للزيادة يرجع الى وجه المضرّة دون التأخير.

فصل

(في أنه تعالى لا يجب أن يريد العوض عند فعل الضرر)

ولا يجب أن يقارن ارادة العوض لما يفعله تعالى من الآلام، لأن تقدم ارادته لمراده عبث لا غرض فيه، وقد بينا ذلك في جملة الكلام في باب

الارادة من هذا الكتاب.

و ليس يمكن أن يدعى: أن الألم لا يدخل في الحسن إلا بأن يقارنه هذه الارادة، وذلك لأن الله تعالى اذا فعل الألم لوجب العوض، وقصد الى ايقاعه مع علمه بأنه يعوض المؤلم. كفى هذا في كون الألم حسناً ومفعولاً للعوض، كما نقوله في تكليف ما يستحق به الثواب، بأنه تعالى لا يجب ولا يريد فعل الثواب في حال التكليف، بل يكفي كونه مريداً للطاعة التي يستحق به الثواب.

و على هذا نقول: إن الله تعالى خلق الخلق لينفعهم، ولم يرد في ابتداء الحال وقوع النفع، لكنه أراد خلقهم لهذا الوجه دون غيره. ولو وجب أن يكون مريداً للعوض في حال [فعله] (١) للالم حتى يكون معرضاً له بالالم، لوجب أن يكون مريداً لمنافع الخلق كلها في ابتداء خلقهم، حتى يصح أن يقال: خلقهم لها، وذلك يقتضي أن يكون يريد للمناجاة (٢) من فعله.

فصل

(في ذكر ما يلزم من الاعواض باتلاف النفوس وازالة الاملاك وقطع المنافع) الذي يذهب اليه أبوهاشم و حرره محصلو أصحابه في هذا الباب ما نحن ذاكره، قالوا: إن القتل يُستحق به الاعواض، لأنه ايصال ضرر بغير شبهة الى المقتول، فان علم المقتول قبل القتل أو ظن نزول القتل به، فذلك غم يستحق به عوضاً آخر. ويستحق أيضاً عندهم بقطعه له وتفويته آياه معلوماً لله تعالى أنه لو لم يُقتل فمات فلا عوض له على قاتله بتفويت المنافع، لأنه مافوت شيئاً وانما يكون له عليه، عوضُ القتل وعوض الغم.

ويفرقون بين قتل أحدنا لمن يفوته بقتله المنافع، وبين اماتة الله تعالى وتفويته بذلك المنافع، فيقولون: بأنه لا عوض عليه تعالى فيما فاته من المنافع بالموت، وإن كان علينا ذلك في القتل. بل يقولون: إنه تعالى ما قطعه عن منافع تحصل له من غيره، بل عن منافع يتفضل هو بها عليه، وللمتفضل أن لا يتفضل. فكأنه تعالى إنما أنعم عليه الى هذه الغاية من غير زيادة عليها والقاتل قوته بالقتل، اذا كان معلوماً أنه يبقى لولا قتله منافع من جهة غيره كانت تحصل له لا محالة لولا القتل.

فأما الغضب والمنع من الانتفاع أو ما جرى مجراه، فانهم يوجبون فيما قوته الغاصب من المنافع بالمغصوب العوض، كمن منع غيره من الانتفاع بداره أو ثوبه، وكذلك من منعه من التصرف في تجارته وكسبه، وإن كان منعه بضرر أدخله عليه استحق عليه العوض من وجهين: أحدهما الضرر، والآخر تفويت المنافع.

و يقولون في من حبس على غيره ملكاً من أملاكه، وكان ممن يعلم أنه لا يتمكن من الانتفاع به لو لم يحبسه عليه: إنه لا يجب عليه عوض في المنع من منافعه (١).

و يقولون في من غصب ما يتكرر الانتفاع به مثل من غصب ثوباً يتكرر الانتفاع به باللبس، أو كتب علم أو أدب يتكرر الانتفاع بها بالدرس والنظر فيها: إن العوض يجب عليه متكرراً (٢) بقدر ما فاته من الانتفاع طول ذلك الزمان. وإذا غصبه مالا يتكرر الانتفاع، كالطعام الذي إنما يكون الانتفاع به بأكله ثم ينقطع نفعه، وكذلك الدراهم لأن الانتفاع بها إنما يكون بصرفها فيما يحتاج اليه، وذلك نفعة واحدة، وعلى كلا الأمرين يلزم إعادة المغصوب

الى مالكة ان كانت العين باقية والا فقيمتها.

ويمكن أن يقال في هذا الكلام: إن القاتل يسيء الى المقتول بادخال الضرر بالقتل والغم أيضاً على ما فرضوه، وهو أيضاً يسيء اليه بتفويته له منافع حياته وقطعه لها، وليس يظهر أنه يستحق على هذا التفويت أعواضاً بل يستحق به الدم، وليس كل شيء كان كالاساوة واستحق به الدم فانه يستحق به الاعواض. ألا ترى أن من شتم غيره ونال من عرضه (١)، وسعى بنفسه أو حاله وماله الى السلطان الظالم مُسيء اليه، ويستحق بذلك الدم منه وان كان لا يستحق على ذلك أعواضاً إلا على ما لا يلحقه عند ذلك من الغم.

فان أشاروا باستحقاق العوض على غمه بتفويت منفعه الزائد على غمه، بما يظهر أنه يلحقه من ألم القتل. فذلك صحيح، وليس يريدون على الحقيقة ذلك، لأنهم يراعون المنافع المعلوم حصولها له لولا القتل، فيجعلون الاعواض بازائها. وهذا ليس بظاهر الصحة.

و الذي يبين الان لنا أن القاتل يستحق على القتل ذمماً زائداً على ما يستحقه على الغم من حيث فوت المقتول ما هو مظنون من منفعه، وامكان انتفاعه من غير مراعاته، والمعلوم من ذلك أنه يقع ولأن بالحياة يتمكن من الانتفاع بكل شيء، علم أنه يتفق انتفاعه به أولاً يتفق.

و إنما حملهم على مراعاة العلم في هذا الموضع، لأنهم اعتقدوا أنه لابد من أن يستحق أعواضاً على فوت المنافع، ورأوا أن المنافع التي كان يمكن أن تحصل له لا تنحصر ولا تتناهي، فكيف يستحق أعواضاً محصورة على ما لا ينحصر، فعدلوا الى مراعاة المعلوم حتى حملهم ذلك على القول: اذا كان

(١) في الد ختين «عرضه».

المعلوم أن المقتول يموت لولا القتل لم يستحق المقتول شيئاً من الاعواض بتفويت المنافع على القاتل.

و هذا القول يدفعه التأمل، لأن العقلاء يذمون كل قاتل على تفويته المقتول الانتفاع بحياته وان جوزوا أنه لولا هذا القتل لكان يموت أو يقتله قاتل آخر، ويعدون هذا التفويت اساءة اليه، ويذمون به على كل حال. فلو كان مذكروه من مراعاة بقائه لولا القتل صحيحاً لم يكن هذا مُسيئاً على كل حال عند العقلاء، ومذموماً بما فوّته من المنافع. ومعلوم خلاف ذلك.

و يقال لهم على هذه الطريقة: ما تقولون فيمن قتل غيره وفي معلوم الله تعالى أنه لو لم يقتله لقتله قاتل آخر ظلماً، وأن ذلك القاتل الثاني لو لم يقتله (١) لكان يعيش مدة طويلة ينتفع فيها بالاموال والا-حوال، أعلى من توجبون عوض تفويته المنافع في المدة (٢) التي علم الله تعالى أنه لولا القتل [الثاني] (٣) لاحياة اليها.

فان قالوا: على القاتل الاول، قلنا: كيف ذلك وعلى ما أسلمتموه ما فوّته القاتل الاول شيئاً من منفعه، لأن المعلوم أنه لو لم يقتله لقتله قاتل آخر، ونراكم تحدون تفويت المنافع بما يفوت المنافع عنده ولولاه لحصلت. ولهذا قلتم: إن الله تعالى لو كان يعلم أنه يمته لولا قتل القاتل له لما استحق المقتول على القاتل عوضاً على فوت تلك المنافع.

وإن قالوا: يستحق الاعواض بتفوت المنافع على القاتل الثاني.

قلنا: هذا أبعد من كل بعيد، كيف يستحق ذلك على من لم يفعل شيئاً ولم يفوت نفعاً، وانما كان في المعلوم أنه يفعل ذلك لولا فعل غيره، وهذا كله لم يكن فيما بقي إلا أنه لا يستحق عوضاً على أحد بتفويت هذه

(١) في النسختين «أو لم يقتله». (٢) في النسختين «في مدة». (٣) الزيادة من م.

المنافع. وهذا لا يصح في الاصول إلا فيما يفعله الانسان بنفسه، فأما ما يفعله به غيره فلا بدّ من استحقاق العوض فيما يستحق بمثله الاعواض.

فاذا قيل لنا: فأنتم كيف تقولون في هذا المسألة؟

قلنا: نحن لا نوجب الاعواض فيما فات من المنافع ولا نراعي في ذلك المعلوم وقوعه دون ما ليس بمعلوم، بل نقول: إن هذا القاتل يستحق به الذم على قطع منافع هذا المقتول ومنعه من الانتفاع بحياته المظنون أنه كان ينتفع بها لولا القتل، ولا نقول: إنه يستحق على هذا التفويت أعواضاً.

وهذه الطريقة التي سلكوها توجب عليهم أن يتوقف العقلاء عن ذم من حبس غيره عن الانتفاع بأمواله وتجاراته، لأنه من الجائر عندهم أن يكون في المعلوم أن هذا لو لم يحبسه لقطعه عن ذلك قاطع آخر، وحبسه حابس آخر، فيخرج هذا الحابس من أن يكون مفوّتاً للمنافع ومسيئاً. ومعلوم خلاف ذلك، وإن العقلاء يذمون من ذكرناه على كل حال وإن جوّزوا ما قدرناه.

و يجب أيضاً فيمن سلب غيره مالاً ومعلوم لله تعالى أنه لولا سلبه إياه لكان يتتاع به طعاماً مسموماً من حيث لا يشعر فيأكله ويتلف به، أنه مُحسن الى هذا المسلوب المال، لأنه قد خلّصه من تلف نفسه، ويجب إن لم يكن محسناً - من حيث كان الاحسان يفتقر الى القصد اليه - أن لا يكون مُسيئاً ولا مفوّتاً لنفع المال بل قاطع عن المضرة بالمال.

و الذي فرقوا بين القديم تعالى وبين أحدنا: في أنه تعالى إذا أماته لا يستحق عليه الاعواض بتفويت المنافع. ليس بشيء، لان المراعى عند العقلاء في هذا الموضع تفويت ما كان حاصلاً أو ممكناً من المنافع، سواء كانت تفضلاً أو استحقاقاً. ألا ترى أن من مثل غيره ومعلوم أنه لولا القتل كان ينتفع بأموال تصل اليه من غيره على جهة التفضل. يستحق الذم بلاخلاف على هذه المنافع والعوض على مذهبهم، ولا فرق بين أن يفوته منافع

واجبة له أو منافع غير مستحقة.

و الذي فرقوا بين المال وغيره مما يتكرر الانتفاع به، فتكثر الاعواض عليه وان المال لا يتكرر الانتفاع به، لأن صاحب المال تسكن نفسه ويقوى قلبه في كل حال بحصول المال في يده، ويسر أيضاً بذلك سروراً دائماً متصلاً، فقد جرى المال مجرى غيره من اللباس وسائر ما ذكره.

و الأولى أن يقال: إن كل شيء غُصِبَ حيل بين مالكة وبين الانتفاع بذلك، فإن الذم الذي يستحقه من العقلاء على هذه الاساءة انما يزيد ويتضاعف بحسب الانتفاع بذلك المَغْصُوب، فإن زاد الانتفاع إما متكرراً أو في حال واحدة يضاعف الذم، وان نقص نقص الذم بنقصانه.

و مما يلزم على ما قدمناه: أن يكون من غصب ديناراً ومعلوم من حال المَغْصُوب أنه لولا الغصب لكان يبتاع به ويربح فيه ألف دينار، أن يستحق من الذم، ثم من الاعواض على تفويت منافع هذا الدينار أكثر مما يستحقه من غصب خمسمائة دينار، لولا الغصب لما كان يتجرها ولا يكتسب، بل كان يلزم أن يزيد ذم من غصب الدينار الواحد الذي حاله ما ذكرناه وأعواضه المستحقة على ذم من غصب قنطاراً، ومعلوم أنه لولا الغصب لأهلك الله تعالى هذا المال أو غصبه غاصب آخر.

و إنما يلزمهم ذلك لأن غاصب الدينار الذي ذكرناه حاله يستحق الذم على غصب الدينار وعلى تفويت المنافع العظيمة به، ويستحق أعواضاً كثيرة توازي تلك المنافع، وغاصب القنطار الذي وصفنا حاله يستحق الذم على غصب القنطار فقط، ولا يستحق ذماً ولا عوضاً على تفويت المنافع به، فانها فائتة على كل حال بغيره.

على أن الذم في الغصب إنما يستحق لأجل تفويت المنافع، فاذا راعينا ما في العلم أنه نفع وجب أن يكون من غصب ما في العلم أنه لولا الغصب

لتلف بالله تعالى أو بغيره أن لا يستحق ذمّاً قليلاً ولا كثيراً، لأنه مافوت نفعاً بغضبه.

ولنا في هذا الموضع تأمل ونظر، ولعلنا أن نستقصيه ونذكر ونتحرر لنافيه في مكان آخر، ومن الله تعالى استمد المعونة

الكلام في الآجال (في حقيقة الأجل وفائدته)

اعلم أن الأجل هو الوقت، والوقت هو الحادث الذي تعلق حدوث غيره به، فنجعل طلوع الشمس وقتاً لقدم زيد إذا كان المخاطب يعلم طلوع الشمس ولا يعلم متى يقدم زيد، فتي كان عالماً بقدوم زيد وغير عالم بطلوع الشمس، جاز أن يوقت طلوع الشمس بقدوم زيد.

وقد يمكن التوقيت بما يجري مجرى الحادث وإن لم يكن حادثاً على الحقيقة، مثل أن نقول: يدخل زيد الدار عند تلف حياة عمر ولأن طلب الحياة متجددة يجري مجرى الحادث، ولأجل المراجعة في الوقت أن يكون حادثاً أو ما جرى مجرى الحادث لم يجز التوقيت بالقديم تعالى ولا بالباقيات.

و أجل الدين هو الوقت الذي يحل فيه الدين ويستحق عنده، وأجل الموت هو الوقت الذي يقع فيه الموت، [وكذلك أجل القتل هو وقت القتل، فكما لا وقت لموته إلا وقت واحد - وهو الوقت الذي حدث فيه الموت -] (١) فكذلك الأجل لموته إلا ما وقع موته فيه، والقتل في هذا الباب بمنزلة الموت.

ولا يجوز أن يكون الزمان الذي يعلم الله تعالى أنه لو لم يقتله القاتل لعاش اليه ومات فيه أجلاً له [على هذا التقدير، لأنه وإن صحّ بضرب من

التقدير أن يكون أجلاً لموته فان موته لم يقع فيه، فلا يسمى -والموت غير واقع فيه- أجلاً له[١] كما لا يسمى بأنه وقت لموته ولم يقع موته فيه، ولهذا لا يقال: إن للانسان الواحد آجالاً كثيرة.

و بالتقدير لا يجوز اطلاق الاسم، كما لو قدرنا أن الله تعالى يعلم أنه إن بقي هذا المقتول رزقه الاموال والاولاد والاحوال العظيمة والولايات السنية، أن يطلق بأن ذلك كله رزق له، وان كان لو وصل اليه لقليل إنه رزقه.

و التعلق بقوله تعالى «هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلاً وأجل مسمى عنده»(٢) في اثبات أجلين. غير صحيح، لأنه تعالى لم يصرح في الآية بأن الأجلين لامر واحد، ويجوز أن يريد بالاجل الاول أجل الموت، وهو الذي وقع فيه الموت، وبالاجل الثاني أجل حياتهم في الآخرة، لان الحياة مماله أجل كالموت.

و يقوي هذا الوجه: أنه أعمّ الجميع بهذا القول وليس للجميع أجلاً بالموت، وانما هو على قول مخالفنا لبعضهم، وحمل القول على العموم أولى، ولا يليق العموم الا بما ذكرناه.

وقوله تعالى «وأنفقوا مما رزقناكم قبل أن يأتي احدكم الموت فيقول لوألا أخرتني الى أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين»(٣).

وقوله تعالى حاكياً عن نوح عليه السلام «أن اعبدوا الله واتقوه وأطيعوني يغفر لكم ذنوبكم ويؤخركم الى أجل مسمى»(٤)، لا حجة فيه، لأنه يجوز تسمية المقدّر من وقت الموت بانه أجل مجازاً أو تشبيهاً، فجاز القرآن أكثر من أن يحصى، وانما منعنا من أن يكون ذلك حقيقة.

(٢) سورة الانعام: ٢.

(١) الزيادة من م.

(٤) سورة نوح: ٤.

(٣) سورة المنافقون: ١٠.

فصل

(في أن المقتول كان يجوز أن يعيش لولا القتل)

(وأن موته في تلك الحال غير واجب)

تبقية المقتول لولا القتل ممكنة غير مستحيلة كما أن اماتته كذلك ، ولا دليل يدل قطعاً على أحد الامرين ، فيجب التوقف والشك .
و غير ممتنع أن يكون الصلاح فيمن يقتله أحدنا في أن يحييه الله تعالى الى مدة اخرى ، كما أنه لا يمتنع أن يكون الصلاح أن يميته الله تعالى لولم يقتل ، فالشك واجب على كل حال .

و ليس لأحد أن يقول : إن تجويز ذلك يقتضي أن يكون القاتل قطع أجله الذي جعله الله تعالى له . وذلك انا قد بينا أن أجل القتل هو الوقت الذي يقع فيه القتل دون مايجوز أن يبقى اليه أو يموت فيه تقديرًا ، فليس فيما أخرناه قطع أجل .

على أن ما يعلم الله تعالى أنه لو لم يقتل لمات فيه من الاوقات انما جعل أجلاً بالعلم والتقدير ، وذلك لا يمتنع من القدرة على خلافه ، لأن تعلق القدرة بما يتناوله لا يتغير [بأن يعلم] (١) أو يكتب خلافه ، والعلم بالشيء انما يتناوله على ماهو به ، ولو كان العلم يوجب المعلوم لكان كالسبب .

قلنا : اذا علمنا من غيرنا أنه يفعل شيئاً فقد أوجبنا فعله ويجب اضافة (٢) ذلك الفعل اليه ، ولو كان العلم يوجب لكان أكد من القدرة ، لأن القدرة قد بينا أنها لا توجب الافعال . وهذا يقتضي الاستغناء بالعلم في وقوع الفعل عن القدرة ، وأحدنا يقدر على الضدين ، ويعلم الله تعالى أنه يفعل أحدهما ولا

(٢) في هـ «اضافته» .

(١) الزيادة من م .

يخرج عن كونه قادراً على الآخر، لأننا لوجوزنا ذلك لانتقضت حقيقة كونه قادراً.

وقد أُلزم من قال هذا القول بأن كل من مات بسبب يتعلق بالله تعالى من غرق أو هدم وما أشبههما: أنه كان يموت لا محالة لولم يمت بهذا السبب. وألزموا أيضاً [أن يكون] (١) من ذبح غنم غيره محسناً إليه لأنه لولم يذبحها لمات، ومعلوم أنه يستحق اللوم والتوبيخ.

وليس يلزم هذا على تجويزنا موت الغنم لولا الذبح، لأن التجويز في هذا الباب يخالف القطع، وبالتجويز لا يخرج الذابح من أن يكون متصرفاً في ملك غيره على وجه يقبح. وما التجويز لموت الغنم في أنه لا يخرج الذابح من أن يكون قبيحاً إلا كتجويز (٢) أحدنا فيمن يسلبه المال أن يكون الفقير (٣) أصلح له في دينه من الغنى، ولا يقتضي ذلك حسن سلب المال، فالتجويز يخالف القطع في هذا الموضع.

فصل

(في أن المقتول لا يجب القطع على أنه [للمقتول لقي لا محالة])

الجملة التي قدمناها في صدر الفصل المتقدم لهذا الكلام يدل على أن المقتول كما لا يجب القطع على أنه (٤) لولا القتل لمات لا محالة، كذلك لا يجب القطع على أنه كان يعيش لا محالة، لأن الدليل القاطع على أحد الأمرين مفقود، ولأنه من الجائز أن يعلم الله تعالى أنه لو بقاءه لولا القتل لتعلقت بقاءه مفسدة فيجب احترامه.

(٢) في النسختين «لتجويز».

(١) زيادة منا لاقتضاء السياق.

(٤) الزيادة من م.

(٣) في النسختين «الفقراء».

و ليس يجب اذا كنا لا نقطع على بقاءه لولا القتل أن لا يكون ظالماً بقتله، لأن القاتل مضرتة على وجه الظلم وقاطع له عن المنافع التي يظن حصولها له لولا القتل، فيجب أن يكون الظالم مستحقاً للذم على القتل لا محالة.

وقد قيل في ذلك : إنه تعالى قد كان يجوز أن يميتة من غير ألم، فليس يخرج ايلام الظالم له من صفة العلم. وقيل أيضاً: يجوز أن يعلم الله تعالى في أن مايفعله من ألم الموت بهذا المقتول لولا القتل مصلحة في الدين وليس كذلك مايفعله القاتل من الألم. وقيل: إن الألم الذي يفعله القاتل له صفة الظلم وان كان عليه عوض على سبيل الانتصاف، وما يفعل القديم سبحانه وتعالى من الموت له صفة الانعام، لأنه يعوض عليه من المنافع بما يصغر في جنبه تحمل ضرر الموت.

ومما ذكر في هذا الباب: أنه لووجب القطع على أن المقتول لولا القتل لكان يعيش لا محالة لوجب في من أتلّف ثوب غيره أن يقطع على أنه لو لم يتلفه لكان يبقى صحيحاً، ومعلوم بطلان القطع على ذلك، وأن الثوب كان يجوز لولا تلفه بهذا المتلف أن يتلف بسبب آخر. وكما أن تجويز بقاء الثوب لا يخرج متلفه من أن يكون ظالماً، فكذا القول في القتل.

و أيضاً فقد ثبت في من أماته الله بسبب من فعله من حر أو برد أو غرق أو هدم، أنه كان يجوز أن يعيش لولا هذه الاسباب، فكذلك القول في القتل هذا السؤال.

فان قيل: كيف القول عندكم في قاتل قتل جمعاً عظيماً، أتجزون أن يكون الصلاح اماتهم في ذلك الوقت لولا القتل أم لا تجيزون ذلك ؟ فان أجزتموه فهو محال، لأنه لايجوز أن يتفق مثل ذلك عن غير علم، كما لايتفق الصدق في الاخبار الكثيرة من غير علم، واذا لم يكن جائزاً بطل قولكم في

كل مقتول أن جواز بقاءه كجواز موته.
 الجواب: قلنا الصحيح أنه لا يجوز أن يتفق قتل الجمع العظيم في الوقت الذي يعلم الله تعالى في أن الصلاح لولا القتل اخترام جميعهم فيه. ولبس ذلك بمبطل لما قلناه، لأن كلامنا في مقتول معين، ان تجويز موته وبقائه على حالة متساوية، لأن الواحد ومن جرى مجراه يجوز أن يتفق قتله في وقت كان الصلاح فيه أن يموت لولا الانتل، كما يتفق الصدق من الواحد والاثنين وان لم يحز اتفاقه من الجماعة.

الكلام في الارزاق

اعلم أن الرزق هو ما يصحّ أن ينتفع به [المرزوق] (١) ولم يكن لأحد منعه منه. وربما قيل: ماهو بالانتفاع به أولى.

و الدليل على صحة هذا الحدّ: أن ما اختصّ بهذه الصفة سمي رزقاً، وما لم يكن عليها لا يسمى رزقاً.

و البهيمة مرزوقة على هذا الحد، لأن كل شيء صحّ أن ينتفع به ولم يكن لغيرها منعها منه فهو رزق لها، ولهذا لم يكن مائلكه من الزرع رزقاً للبهائم، لأن لنا منعها منه، وليس لنا منعها من الكلاء والماء، غير أن الكلاء والماء قبل أن ياخذ البهائم بأفواهها لا يكون رزقاً لها، وانما سمي رزقاً لها اذا حصل في أفواهها، لأنه في هذه الحال لا يجوز لنا أن نمنعها منه، وقبل هذه الحال لنا أن نمنعها من كل شيء منه، بأن نسبق اليه، فلا يثبت فيه قبل التناول شرط التسمية بالرزق. فان سمي الكلاء والماء قبل التناول والحيازة بأنه رزق لشخص معيّن من عاقل أو بهيمة فعلى جهة التوسع، والمراد به أنه يصير رزقاً متى تُنَوَّلَ.

و معنى الملك ثابت في البهيمة بخلاف ما يميضي في الكتب، لأنها بحيازة

الكلاء والماء وحُصوله في فيها يصحّ منعها منه كما يقبح ذلك في العاقل، إلا أنهم للتعارف (١).

ولا يسمّون بالملك إلا من له علم وتمييز حاصلان ومتوقعان كالطفل والمغلوب على عقله، ومعنى الرزق يقرب من معنى الملك، وهما متداخلان في الشاهد لا يكاد ينفصلان، وإنما ينفرد القديم تعالى بالملك دون الرزق. فعلم بذلك أن صحة الانتفاع من شرط التسمية بالرزق دون الملك.

وقدمضى لأبي هاشم هذا الذي أشرنا إليه في كلامه، وإنما أصحابه تشددوا في الفصل بين معنى الملك والرزق، وادّعوا أن الملك في الشاهد ينفصل من الرزق، فانه يجري فينا على مالا يسمّى رزقاً. وتعلقوا في ذلك بأشياء: الاول في أن الكلاء والماء رزق البهائم والعقلاء وليس بملك لهم، والثاني أن المبيع لغيره طعامه يوصف ذلك الطعام بأنه رزق لمن أبيع له ولا يوصف بأنه ملك له قبل أن يحوزه، الثالث أن الانسان قد يملك المضار والمنافع من أمواله ولا يوصف المضار والمنافع من أمواله بأنه رزق له، الرابع أنهم يقولون رزقه الله تعالى ولداً وعقلاً لما كان مختصاً بالانتفاع بهما ولا يكون ذلك ملكاً.

و الجواب عن الاول: انا قد بيّنا أن الكلاء والماء ليس برزق قبل التناول، وكيف يكون رزقاً على أصولكم وحدّكم في الرزق لا يثبت فيه، لأنكم تشترطون أنه ليس لأحد المنع منه، وهذا غير موجود في الكلاء والماء، لأن كل أحد يجوز أن يمنع غيره منه بالسبق اليه.

وعن الثاني: أن المبيع طعامه لغيره له أن يمنعه منه قبل أن يتناوله ويحصل في يده، فكيف يكون رزقاً له قبل التناول، وشرط الرزق لم يثبت فيه، والقول في ذلك كالقول في الكلاء والماء.

وعن الثالث: أن الضار الذي لا نفع فيه البتة من أموالنا لا نملكه، لأن لغيرنا منعنا منه لقبحه، فكيف يوصف بالملك وشرط هذا الوصف لا يثبت.

وعن الرابع: أنا لا نمنع من وصف الانسان بأنه يملك الانتفاع بولده وعقله، كما نقول: إن ذلك رزقه. وإذا أطلق فيما ذكرناه أنه رزق فعناه أن الانتفاع به رزق وكذلك الملك.

فان قيل: فما معنى الملك؟ قلنا: كل من قدر على التصرف في شيء ولم يكن لأحد منعه منه سمي مالكا له، وانما وصف الله تعالى بأنه «مالك يوم الدين» على هذا المعنى دون غيره، وانما وصف الانسان بأنه «يملك عبده وداره» لأنه يقدر على التصرف فيها وليس لأحد منعه من ذلك، ولهذا لا يصفون (١) دار غيره بأنها ملكه وان قدر على التصرف فيها، لأن لغيره أن يمنعه.

و الوكيل و إن تصرف في مال الموكل فلا يوصف بالملك، لأنه نائب عن غيره، والنفع بذلك التصرف عائد على موكله.

و إنما فارق الملكُ الرزقَ على ما ذكرناه من حيث فارق الرزق في الانتفاع، وليس ذلك بواجب في الملك، وان كان رباً عرض فيه.

فصل

(في أن الرزق لا يكون إلا حلالاً والحرام لا يوصف بذلك)

إذا ثبت أن الرزق ما لم يكن لأحد منع (٢) المرزوق من الانتفاع به، فلا يجوز أن يكون الحرام رزقاً، لان الحرام يجب المنع منه.

و أيضاً فلا بد من اختصاص الرزق بمن يضاف اليه، فان كان من حيث

(٢) في م «المنع».

(١) في هـ «يتصفون».

صحّ أن يُنتفع به وليس لأحد منعه -وهو الصحيح- يقتضي أن يكون الحرام خارجاً عنه، وإن كان وجه الاختصاص [صحّة] (١) الانتفاع به والتمكّن منه، فيجب أن يكون أموال الناس رزقاً لكل غاصب جائز تمكّن من أخذها، وكان يجب في من تمكّن من وطئ زوجة غيره أن يكون ذلك رزقاً له كما هو فيها أبيع له. وكان يجب أيضاً أن تكون المحرمات من الخمر والخنزير والميتة لنا أرزاقاً على هذا الوجه.

و أيضاً فإن الله تعالى أمرنا أن ننفق مما رزقناه (٢)، ولا خلاف في أنا منهون عن الانفاق من الحرام، فليس برزق لنا. و أيضاً فإن الله تعالى مدح من أنفق من رزقه (٣) وجعل هذه الصفة من سمات المؤمنين وخصائصهم، فلو لا أن المنفقين من أنفق من غير رزقه لما كان لذلك وجه.

فان قيل: كيف ينفق مما لم يرزق وكيف يأكل رزق غيره؟

قلنا: كما جاز أن ينفق مما لا يملك وكما جاز أن يأكل ملك غيره ومال غيره، وما أنعم به على غيره، وليس في أكل الانسان رزق غيره مغالبة لله تعالى، لان الله تعالى انما جعله رزقاً له، بأن حكم بذلك ودلّ عليه. وليس معنى ذلك أنه يمنع غيره من تناوله، ويحمل المرزوق على أكله لأحالة، فلا معنى لذكر المغالبة، كما لا معنى لذكرها في تناول الانسان ملك غيره.

* * *

(١) الزيادة من م.

(٢) يشير الى آيات كثيرة في المعنى، منها قوله تعالى «قل لعبادي الذين آمنوا يقيموا الصلاة وينفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية» [سورة ابراهيم: ٣١].

(٣) كقوله تعالى «والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية ويدرأون بالحسنة السيئة أولئك لهم عقبى الدار» [سورة الرعد: ٢٢].

فصل

(في اضافة الرزق وكيفية طلبه واجتلابه)

(والردّ على من [حرم] (١) المكاسب)

الرزق وان كان عبارة عن الجسم الذي يصح الانتفاع به، أو عن طعمومه وان ابيحه. فمعلوم أن ذلك بالله تعالى ومن خلقه، فاضافته اليه واجبة، وان كان عن تصرفنا فيه على الوجه الذي ينتفع به، فلولا له تعالى ما صحّ منا هذا التصرف والانتفاع، لانه سبحانه تمكن منه بالتقدروا والالات، ولولم يكن إلا خلق الحياة والشهوة- وهما الاصل في المنافع- فلاضافة أيضاً للرزق اليه تعالى من هذا الوجه واجبة.

و ليس يمتنع مع هذا أن يضيف الرزق الينا في بعض المواضع اذا كان على جهة الهبة والوصية وما يجري مجراها، ولهذا يقال: رزق السلطان الجنّد، ولا يقال فيما يملك بالبيع: إنه رزق من البائع، لأنه قد أخذ العوض عنه، ولا يقال في الارث: انه رزق للموروث، لأن السبب الذي وقع التملك به من غير جهته ولا تابع لاختياره، وكذلك لا يقال في الغنائم: إنها رزق من الكفار، لهذه العلة. فأما الكلام على من حظر المكاسب. فواضح، لأن العقل دال على حسن طلب الرزق، واجتلاب المنافع من الوجوه التي لا قبح فيها، ونعلم حسن ذلك ضرورة، وربما لم يرد صفة التوصل الى النفع على الحسن فيكون مباحاً، وأمثله من طلب الارباح وضروب المزارعات والتجارات كثيرة.

وربما كانت له صفة النذب، بأن ينفع بذلك غيره من أهله واخوانه. وربما كانت له صفة الواجب، بأن يدفع به عن نفسه ضرراً من غير بلوغ الى حدّ الاجلاء، وربما بلغ الاجلاء.

فكيف يدفع حسن ماهذه حاله، ويدعى تحريمه، وقد أمر الله تعالى بطلب الرزق والتوصل الى المنافع والمتاجر في كثير من آي القرآن(١)، يقال تعالى «وابتغوا من فضل الله»(٢)، وقال تعالى «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم»(٣)، وقال تعالى «واذا حللتم فاصطادوا»(٤)، وذلك في الكتاب أكثر من أن يحصى.

وانما حمل محرمي المكاسب على اظهار هذا المذهب الكسل وعادة العجز، وربما -وهو الأغلب- جعلوا ترك التكسب طريقاً الى التكسب احتذاء(٥) بالمنافع، ويجب أن لا يتناولوا ما قدم اليهم من المأكولات وأن لا يمدّوا اليها يداً، بل يلزم أن لا يعضّوا اللقمة بعد حصولها في الفم ولا يبلعوها، لأن ذلك مفارقة للتوكل الذي يدعون التزامه. واذا جاز أن يفارقوه بشيء واحدٍ جاز في أشياء.

فأما التوكل في الحقيقة فهو طلب الشيء من جهته، وعلى الوجه الذي أبيع له طلبه منه، وأن لا يقع جزع وقنوط عند فوته، ولهذا روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: لو توكلتم على الله تعالى حقّ التوكل لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خفاصاً وتروح بطاناً(٦). فسمّاها مع الغدو والروح في طلب الرزق متوكلة.

على أنه لا فرق بين من حمل التوكل عن الكف عن طلب الحلال من الرزق من جهاته المباحة، وبين من حمل ذلك على الكف عن طلب الاولاد والعلوم والآداب، لأن ذلك كله من قبيل المنافع.

وتعلقهم بأن الحلال قد اختلط بالحرام. ليس بشيء، لأن يد الغير

(١) في هـ «آتي القرآن».

(٢) سورة الجمعة: ١٠.

(٣) سورة النساء: ٢٩.

(٤) سورة المائدة: ٢.

(٥) كذا.

(٦) بحار الانوار ٧١/١٥١، مسند احمد بن حنبل ٣٠/١، ٥٢.

إذا كانت ثابتة على شيء فالظاهر أنه يملك لها ما لم يعلم أنه حرام، وقول من في يده حرام وحلال إذا كان عدلاً مقبول في تمييز الحلال من الحرام، وما علينا أكثر من الظاهر، كما ليس على الوارث الواصل إليه ميراث قريبه أن يتفحص (١) عن جهات ملك الموروث بل يتبع الظاهر.

و تعلقهم بأن في التكسب معونة للظلمة بما يدفع اليهم من التجارات من الاعشار (٢) والضرائب. باطل أيضاً، لأن القصد معتبر في هذا الباب، ونحن نعلم أن التاجر لم يقصد بالتجارة نفع أصحاب العشور بما يصل اليهم، وإنما قصد نفع نفسه وهو على غاية الكراهة لما يؤخذ عن ذلك من ضريبة، فكيف يوصف بأنه معين مقو للظلمة.

و لو جاز ذلك لجاز وصفه تعالى بأنه معين ومقو للكفار والظلمة بما خلقه فيهم من القدر والآلات والصحة، وهل ما يأخذه الظلمة من ذلك إلا كما يأخذه اللصوص في الطرق من الاموال في أنه لا يقبح التجارة، أو كما يأخذه الذئب من الغنم في أنه لا يقبح لاقتناء الغنم إذا غلب في الظن أن الذي يبقى منها وفقى منفعته على مشقة ارتباطها.

و من جملة طلب الرزق و ابتغاء المنافع الدعاء لله تعالى والمسألة له في أن يرزق وينفع.

و ليس لأحد أن يطعن في طلب الرزق بالدعاء بأن يقول: كيف يطلب ما لا يأمن كونه مفسدة و قبيحاً، وذلك أن الداعي لله تعالى في أنه يرزقه لا بد أن يشترط مسراً أو معلناً متى لم يكن ذلك قبيحاً، وإذا شرط ذلك خرج الدعاء من أن يكون طلباً لما يجوز أن يكون مفسدة.

و الكلام في شروط الدعاء ومواقعها واحكامها طويل، وليس هذا موضع يقتضيه.

(١) في النسختين «أن تفحص».

(٢) في النسختين «من الاعتبار».

الكلامُ في الاسعار

اعلم أن السعر هو تقدير البدل فيما تباع به الاشياء، ولا يسمى نفس البدل بأنه سعر. ألا ترى أن الدراهم لا يوصف بأنها أسعارٌ وان كانت أثماناً للمبيعات، وان وصف تقديرها بذلك فيقال: هذا المبتاع بكذا وكذا درهماً. وقيم المتلفات لا يلزم على هذا الحد أن تكون أسعاراً، لأننا انما خصصنا اسم السعر بتقدير البدل في البيع، وقيم المتلفات خارجة عن المبيعات. ومن الناس من شرط في حدّ السعر أن يكون ذلك على جهة التراضي احترازاً من قيم المتلفات. وليس يُحتاج الى هذا الاحتراز، لأن ذكر البيع يغني عنه في اخراج قيم المتلفات منه. ولما كان السعر يتعاقب عليه الوصف بالغلاء والرخص، وجب أن يحدّ الرخص والغلاء.

وحدّ «الرخص» هو: انحطاط السعر عما جرت به العادة في وقت مخصوص ومكان مخصوص، لأن انخفاض سعر الثلج في الحال الباردة لا يعدّ رخصاً، وكذلك في زمان الشتاء. فلذلك (١) اشترطنا الوقت والمكان. و«الغلاء» وهو زيادة السعر على ما جرت به العادة في وقت مخصوص

(١) في النسختين «فكذلك».

ومكان مخصوص.

و يجب أن يضاف كل واحدة من الرخص والغلاء الى من فعل ما هو كالسبب فيه، فان قلّل الله تعالى عدد الناس - بأن أماتهم أو نقص من تناسلهم أو ضعف شهواتهم الى الاقوات أو كثر ذلك الشيء الذي نقص سعره - كان الرخص مضافاً اليه. وبالعكس (١) من ذلك الغلاء، فانه اذا كثر الناس أو قوى شهواتهم وقلّل في اثبات أقواتهم فالغلاء مضافاً اليه تعالى، ولذلك وجب الصبر عليه والرضا به، والتسليم من غير تسخط ولا تضجر، لأنه تابع للمصلحة.

و اذا كان سبب الرخص من جهة العباد لتسعيرهم الامتعة بالثمن الناقص، ومنعهم من الاحتكار والادّخار، أو جلبهم للامتعة وتسهيلهم السبيل الى وفورها، فالرخص مضاف اليهم. وبالعكس (٢) من ذلك الغلاء، لأن الظّلمة اذا ادّخروا الاقوات ومنعوا الناس من بيع ما في أيديهم منها لتتوفر أسعار ما خصصهم، أو حملوا الناس بالرهبة على تسعير وافر وأكثر فيما يلزمونه من الاعشار والضرائب حتى زاد السعر، فالغلاء مضاف اليهم وهم المذمومون.

(١ و ٢) في النسختين «أو بالعكس».

الكلام في الافعال

(وما يستحق بها وعليها وتميز أحكام ذلك وتفصيله)

قد ذكرنا في صدر الكتاب عند كلامنا في العدل أقسام الافعال في حسن وقبح، وأقسام الفعل الحسن ومراتبه، ونريد الآن أن نبين في هذا الموضع ما يستحق على هذه الافعال من ضروب الاستحقاقات وأحكامها. والمستحق من الافعال: مدح، وثواب، وشكر، وذم، وعقاب، و عوض.

وحدّ «المدح» هو: القول المنبئ عن عظم حال الممدوح.

وحدّ «الثواب» هو: النفع المستحق المقارن للتعظيم والتبجيل، وربما زيد في ذلك فقليل: النفع المستحق الخالص.

وحدّ «الشكر» هو: الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم.

وحدّ «الذم» ما أنبأ عن اتضاع حال المذموم.

وحدّ «العقاب» هو: الضرر المستحق المقارن للاستخفاف والاهانة.

فأما «العوض» فقد بينا حدّه وما يستحق به من الآلام فيما تقدم، فلا

معنى لاعادته.

و الفعل لا يكون مدحاً إلا بشرائط: الاول أن يكون موضوعاً للاعظام،

والثاني أن يقصد قائله الى التعظيم، والثالث أن يكون المادح عالماً بعظم حال

المدوح.

وقد أجرى قوم الاعتقاد والظن لعظم حال المدوح بمجرى العلم. والدليل على أن المدح من شأنه أن يكون مستحقاً، ولا يكون كذلك إلا مع العلم بالاعظام: إما ثابتاً (١) نحو من نمدحه ونعلم من حاله ما يقتضي التعظيم، أو مشروطاً نحو مدح من غاب عنا بشرط بقائه على الحال الموجبة للتعظيم.

و المدح لا يكون إلا خبراً، ولهذا يدخل فيه التصديق والتكذيب. ولا شبهة في أنه إذا قال «فلان عالم أو فاضل» وقصد إلى تعظيمه، فانه ممدوح له. وليس يمتنع أن يسمى ما يرجع من ذلك إلى القلب مدحاً، إما على طريق التحقيق أو التجوز، كما سموا بالشكر ما يرجع إلى القلب من نفعه بين المحسن وبين من لم يحسن مع القصد إلى اعظام المحسن، فيكون أيضاً التفرقة بين المستحق المدح ومن لا يستحقه مع القصد إلى الاعظام مدحاً، وإن كان الاصل هو القول.

فأما الاعظام فيدخل في القول والفعل معاً، لأن من قام لغيره قاصداً إلى التعظيم فقد أعظمه، كما يكون كذلك من قبل رأسه، والاكرام مثل الاعظام، فصار الاعظام كل قول أو فعل وضع للانباء عن عظم حال المعظم. فأما «الثواب» فلا شبهة في أنه بالصفة التي ذكرنا، لأن بكونه نفعاً يبين مما ليس بنفع من ضرر وغيره، وبكونه مستحقاً يبين من التفضل، ولمقارنة التعظيم ليس يبين من العوض.

و اتما قلنا: إن حدّ الشكر ما ذكرناه. لأن من اعترف بنعمة غيره مع تعظيم له يسمّى شاكراً، ولو عري الاعتراف من التعظيم لما كان شاكراً، كما

(١) لعل الاصح «اماباتاً».

لوعري التعظيم من الاعتراف وقارن الجحود لم يكن كذلك . وقد يكون الشكر عندهم باللسان وهو الاصل ، وقد يكون بالقلب على ماتقدم ذكره .
و « الحمد » هو الشكر بعينه .

و حكم « الذم » في أنه القول المفتقر الى القصد والعلم بحال المذموم حكم المدح الذي قدمناه ، وان وصف به ما يرجع الى القلب فعلى سبيل المجاز ، كما قلنا في المدح والشكر .

فأما « الاستخفاف » و « الالهانة » فيكونان بالقول والفعل معاً ، لأن من لم يقيم لغيره وهو ممتن يجب أن يقام له يعد ذلك منه استخفافاً .
وانما حدّدتنا « العقاب » بما ذكرناه ، لأن وصفه بالضرر (١) يميزه مما ليس بضرر من نفع وغيره ، ووصفه بأنه مستحق يميزه من الظلم وغيره .
وبمقارنة الاستخفاف والالهانة يتميز مما يفعله الله تعالى من الامراض ، وان كان مستحقاً أيضاً يتميز أيضاً من ذلك .

و الذي يستحق به المدح هو الواجب والندب والامتناع من القبيح (٢) ، وانما قلنا ذلك لأن ما عدا ما ذكرناه هو المباح والقبيح ، ولا حظ لهما في استحقاق المدح ، ولا فعل يستحق به الاخلال به المدح إلا القبيح ، لأن ما عدا القبيح من الافعال هو المباح والواجب والندب ، ولا نصيب للمباح في ذم ولا مدح . والاخلال بالواجب يقتضي الذم ، وهو منافٍ للمدح .
و الندب لو استحق بالاخلال به المدح لكان تركه أولى من فعله ، وفي ذلك نقض كونه ندباً .

فأما شرط استحقاق المدح على الفعل الواجب فهو أن يفعله إما لوجوبه أو لجهة وجوبه ، ولا يفعله كذلك إلا وهو عالم بوجوبه أو وجه وجوبه [والذي

يدل على وجوب الشرط أنه لو لم يجب لصحّ أن يستحق المدح وان فعله (١) ساهياً.

و أيضاً فكان يجب أن يستحق المدح عليه وان فعله للشهوة واللذة والمنافع الحاضرة، لأنه اذا كان وجه استحقاق المدح انما هو ايقاع نفس الفعل من غير اعتبار بما ذكرناه لم يغير الحال قصد الشهوة واللذة.

أما النذب فيجب أن يفعله لكونه ندباً حتى يستحق المدح عليه، وانما يفعله للنفع الحاضر، والدليل على [ذلك] (٢) ما تقدم ذكره.

و أما القبيح فيجب أن لا يفعله لكونه قبيحاً أو لوجه قبحه، فلا بدّ اذاً من أن يكون عالماً بالقبح ووجهه.

فصل

(في صفات الثواب وأحكامه والكلام في دوامه وانقطاعه)

أما الثواب فيُستحق بما يُستحق به المدح من الوجوه الثلاثة التي ذكرناها (٣) في استحقاق المدح باشتراط حصول المشقة بذلك، إما بالفعل نفسه أو في سببه وما يتصل به.

وإنما ذكرنا السبب وما يجري مجراه، لأن الاخبار وردت بأن وطىء الرجل زوجته يستحق به الثواب وهولذة بغير مشقة. وانما جاز ذلك لأن في قصر نفسه على هذه الجهة وعدوله عن الوطىء الحرام مشقة عليه.

وإنما يتبين أنه لا بدّ من اشتراط المشقة في استحقاق الثواب أنه لو لا وجوب ذلك لجاز أن يُستحق الثواب على اللذات وضروب المنافع.

و أيضاً فإن الثواب في مقابلة مالولاه لكان ظلماً ولولاه لم يحسن

(١) الزيادة من م. (٢) الزيادة منا لاقتضاء السياق. (٣) في النسختين «الذي ذكرنا».

الاجباب، وهذا يبين حصول المشقة لا محالة، ويبين ذلك أنه لو لم يعتبر في استحقاق الثواب المشقة لاستحقّ القديم تعالى بفعل الواجب والامتناع من القبيح الثواب كما يستحق المدح.

فان قيل: وما الدليل على أن الثواب يُستحق بالواجب اذا كان شاقاً؟ قلنا: لأنه لا فرق في العقول من الزام المشقة وادخال المضرة، فكما لا يحسن انزال المضرة التي لا يستحق إلا لنفع، فكذلك الزام الفعل الشاق. إن قيل: اذا ثبت بما ذكرتموه أنه لا بدّ من فعل الواجب من نفع، فمن أين انه الثواب دون غيره؟

قلنا: إذا ثبت أنه لا بدّ من نفع فن حقه أن يكون عظيماً وافراً حتى يحسن الزام الشاق لاجله، ثم لا يخلو هذا النفع من أن يكون مدحاً أو عوضاً أو ثواباً. ولا يجوز أن يكون مدحاً، لأن المدح في نفسه ليس بنفع وانما ينتفع بالسرور الذي يتبعه، وما يتبعه من سرور لا يبلغ الى الحد الذي يقابل ما في فعل الواجب والامتناع من القبيح من المشاق العظيمة، وذلك معلوم ضرورة. ولا يجوز أن يكون عوضاً، لأن العوض لا يصاحبه تعظيم واجلال، ومن حق ما يستحق على الطاعة من نفع أن يكون مقارناً للتعظيم.

و أيضاً فالعوض من شأنه أن يُستحق بفعل من استحق به العوض عليه أو ماجرى مجرى فعله، ولا يكون من فعل مستحق العوض والطاعة من فعلنا لا من فعل الله تعالى، فلا يمكن أن يكون المستحق عليها عوضاً، واذا كان الله تعالى هو الجاعل (١) للواجب شاقاً والملزّم له على هذا الوجه، فيجب أن يكون الله تعالى (٢) هو المختص باستحقاق الثواب دون غيره.

و الصحيح أنه لا دلالة في العقل على دوام الثواب وكذلك العقاب، وأن

(٢) أضيف هنا في النسختين «هو».

(١) في النسختين «الجاه على».

المرجع في دوام الثواب وفيما يقع على دوامه من العقاب الى الاجماع والسمع، لأنه لا دلالة في العقل على دوام ذلك وان جَوَزْنَا أن يُستحق دائماً، وفرض الشك في الشيء أن يعترض دليل القاطع عليه.

وقد استدل من ذهب الى دوام الثواب والعقاب، بأن حملهما على المدح والذم فقال: الوجه في استحقاق المدح والثواب واحد، وكذلك الوجه في استحقاق الذم والعقاب واحد، فاذا وجب دوام المدح والذم وجب دوام الثواب والعقاب.

و ربما كدّوا بأن ما أزال أحدهما بعد الثبوت يزيل الآخر، لأن الندم على الطاعة والعقاب الزائد على الثواب لما أزالا الثواب أزالا المدح، وكذلك الندم على المعصية والثواب الزائد على العقاب لما أزالا [العقاب أزالا] (١) الذم، فيجب في الجميع الدوام.

فيقال لمن تعلق بذلك: غير مسلم لكم أن وجه استحقاق المدح والذم هو وجه استحقاق الثواب والعقاب. وكيف يصح ذلك والقديم تعالى يستحق المدح على فعل الواجب ولا يستحق الثواب، ولو فعل القبيح - تعالى عن ذلك - لا يستحق الذم (٢) دون العقاب.

وعند أبي هاشم أنه سبحانه لو كلف ولم يلطف لم يستحق المكلف متى عصى العقاب وان استحق الذم، ولو عرف المكلف أنه يغفر عقابه لكان مُغْرِياً له بالمعاصي، فان عصى استحق الذم ولم يستحق منه العقاب، ولو لم يكن على أحدنا مشقة وكلفة في فعل الواجب لكان اذا فعله يستحق المدح دون الثواب.

وهذا كله يدل على أن الوجه في استحقاق الجميع مختلف، وكيف يجوز

(٢) كذا، و الظاهر أن الصحيح «لاستحق الذم».

(١) الزيادة من م.

أن يدّعوا أن وجه استحقاق المدح والثواب واحد، ووجه استحقاق المدح والذم واحد، وأنتم تصرّحون في كتبكم بأن الثواب إنما يُستحق على مشقة الفعل، والعقاب إنما يُستحق على القبيح لا يثار المكلف له على ما فيه مصلحة ومنفعة من فعل الواجب.

فان قلتم: المشقة شرط و اثار القبيح على ما فيه مصلحة أيضاً شرط وليس بوجه استحقاق. ووجه استحقاق الثواب والمدح واحد وهو فعل الواجب، وكذلك وجه استحقاق الذم والعقاب واحد وهو قبح الفعل.

قلنا: لنا في أن ذلك شرط وليس بوجه، كلام قد بيناه في جواب أهل الموصل الاول، فان الكلام في هذه المسألة وفي كل ما يتعلق بالوعيد هناك مستقصى مستوفى.

ثم نقول: لو لا يكون اختلاف الشرط في استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب يميز اختلافهما في الدوام ويمنع من تساويهما فيه، ويجري الاختلاف في الشرط مجرى الاختلاف في الوجه.

ثم اذا سلمنا هذا كله لم يحصل فيها إلا على الدعوى، لأنه ليس يجب اذا تساوي في وجه الاستحقاق وشرطه أن يجب تساويهما في الدوام. ألا ترى أنهما مع التساوي فيما ذكروه لم يجب أن يكون المدح من جنس الثواب ولا الذم من جنس العقاب، ولا أن يكون كل من استحق عليه أحد الأمرين استحق عليه الآخر، واذا كان اتفاهما فيما ذكروه لم يجب تساوي أحكامهما في الوجوه التي ذكرناها جاز أن يختلفا في الدوام كما اختلفا في غيره من الاحكام.

و الكلام عليهم في أن ما أزال المدح يزيل الثواب، وما أزال الذم يزيل العقاب. يجري على ما نهجناه وأوضحناه، فنقول: أليس الاحكام التي أشرنا إليها مختلفة مع الاتفاق؟ وفي الازالة التي ذكرتموها، فألا كان الدوام يجري مجرى تلك الاحكام المختلفة وان كان المزيل واحداً؟

و مما استدلووا على دوام الثواب: أن المستحق لا يتعدى وَجْهَيْن: إما أن يكون المعترف فيه مبلغاً بعينه من غير تقدير بالاقوات، وإما أن يكون مقدراً بالاقوات من غير اعتبار لمبلغ بعينه. كاستحقاق الشكر على النعم والمدح على الواجب والذم على القبيح، وإن كان استحقاق الثواب من الباب الاول، فما هذه حاله لا يصح أن يوصل الى المستحق في حال واحدة، لأن المعترف بقدره لا بالاقوات التي يفعل فيها، ولو جمع للمثاب ما يستحقه من الثواب في حال واحدة ثم قطع عنه لم يقابل ذلك ماعرض له من مشقة التكليف ولم يحسن التكليف والتعريض. فثبت أن استحقاق [الثواب] (١) هو على وجه الثاني المقدّر بالاقوات وليس بعضها فيه بأولى من بعض، فيجب أن يعم الجميع.

و الجواب عن ذلك: أنه غير ممتنع عقلاً أن يكون المستحق من الثواب مقادير (٢) بعينها، غير أنها توصل الى المكلف في الاوقات الممتدة ليزيد سروره بها ويمتعه بوصوله اليها. ولا يجمع له في وقت واحد، لأن الثواب يجب أن يصير الى المثاب على أسر الوجوه وأكملها وأنفعها.

ولهذه العلة أوجبنا في أهل الثواب أن يكونوا كاملي (٣) العقول ليزيد ذلك في سرورهم وابتهاجهم، وأوجبتم فيما يوفر من الثواب على أهل الجنة عوضاً عما فاتهم منه في أحوال التكليف أن يكون متفرقاً في الاوقات غير مجتمع حتى لا يحس (٤) بانقطاعه اذا انقطع.

و بعد، فليس من المسلّم والمعلوم أن الثواب لو جمع للمكلف مع وفوره وزيادة عدد أجزائه في حال واحدة لكان لا يحسن تحمل مشقة التكليف له، وليس يمتنع أن يحسن التكليف لأجله وإن لم ينل في وقت واحد، لجلالة قدره

(٢) في النسختين «مقاديراً».

(٤) في هـ «لا يحسن».

(١) زيادة مثلاً لاعتضاء السابق.

(٣) في النسختين «كاملو».

و تضاعف عدده و وفوره.

و مما استدلووا (١) على دوام الثواب: أنه لو استحق منقطعاً لوجب أن يكون التفضل زائداً عليه، لأنه غير ممتنع أن يديم الله تعالى ما تفضل به من المنافع.

و الجواب عن ذلك: أن دوام التفضل و انقطاع الثواب لا يوجب أن يكون التفضل على منزلة منه، لأن الثواب إنما يبين ويشرف لوقوعه على وجه التعظيم والتبجيل الذي لا يقع عليها التفضل، فدوامه كانقطاعه في علو منزلته على التفضل. ويلزم على هذا قبح ادامة التفضل حتى لا يساوي الثواب في الدوام. وقد أجمعوا على حسن ادامة (٢) التفضل.

و اذا كان من مذهبهم أن أقل ما يستحق بالطاعة الواحدة جزءاً واحداً من الثواب، فكيف يقولون إنه لا يحسن التفضل بأقل قليل الثواب؟ وهل شيء أقل من جزء واحد؟

فان تعللوا بما يقولونه من أن التسوية بين المتفضل عليه والمثاب إنما يحسن لأقل ماعرض له المكلف وهو تكلف طاعة واحدة، وإنما يكلف الطاعات الكثيرة من المعارض وغيرها، والثواب على ذلك عظيم لا يتفضل بمثله. وهذا تعلل منهم بالباطل، لأن التكليف متناول لكل طاعة في نفسها، ووجه حسن تكليفها لا يتعلق بغيرها، واذا استحق بالطاعة الواحدة الجزاء الواحد من الثواب الذي حسن التعريض لها من أجله وحسن التفضل بمثل هذا الجزاء (٣) الواحد فقط سقط الكلام.

و مما استدلووا على دوام الثواب: أن انقطاعه يؤدي الى تكرير الثواب

(٢) في النسختين «أدلة».

(١) في النسختين هنا زيادة «أنه».

(٣) في النسختين «هذا الخبر».

وشوبه بالمضار، لأن المثاب اذا جوز انقطاع ثوابه لحقه من ذلك غم وحسرة وخرج عن صفة المثاب.

و الجواب عن ذلك : أن الله تعالى يصرف المثابين عن الفكر في انقطاع ثوابهم ويلهيم بما هم فيه من اللذات العظيمة عن تذكره والتفكير فيه، فقديري كثيراً من أهل الدنيا بشغلهم وفور اللذات وكثرة وصولهم الى الشهوات عن فكر في انقطاع ما هم فيه حتى لا يخطر ببال مع كمال عقولهم.

وقد استقصينا الكلام في هذا الاستدلال في جواب مسائل الموصل التي أشرنا إليها، وعارضناهم بأن أهل الجنة اذا لم يتنقصوا وبنتموا بعلم كثير منهم لعقاب أولادهم وأقاربهم الذين يجرون مجرى نفوسهم في التألم ويتألمون به وحصولهم في النيران، وكذلك اذا لم ينغص نعيمهم علم بعضهم بزيادة مرتبة بعضهم في الثواب على بعض جاز أن لا يتألموا بتجويز انقطاع نعيمهم، فان اعتمدوا على أنه تعالى يصرف عن أحد الامرين، قلنا مثله في الآخر.

فان قيل: إن ما ذكرتموه لا يؤلمهم بأنه مستحق. قلنا بمثله في الانقطاع حذو النعل بالنعل.

و في الناس من يذهب الى أن خلوص الثواب من الشوائب مما يوجبه العقل، ويدعون أنه لو لم يخلص من الشوائب لما كان مقابلاً لمشاق التكليف، ولما كان الترغيب بمثله تاماً. والصحيح خلاف ذلك.

وليس في العقل دلالة على أنه لا بد من خلوص الثواب، لأن الثواب مقابل لمشاق التكليف وان كان يتخلله غيره لعظمه في نفسه ووفوره لمقارنة التعظيم والاجلال له الذي بان به. وانما علمنا خلوص المثابين في الجنة من الشوائب بالسمع والاجماع.

فصل

(في استحقاق الذم ووجهه وكيفيته وتفصيل أحكامه)

الذم يُستحق بفعل القبيح وبأن لا يفعل الواجب. وإنما قلنا ذلك لأن ما يعدو الفعل القبيح من أفعال المكلف هو الواجب والندب والمباح، والواجب [والندب] (١) يستحق بفعلها المدح فكيف يستحق بهما الذم، والمباح لا يُستحق الذم بفعله ولا المدح.

ولا يستحق الذم فاعل القبيح والمُجَلِّ بالواجب إلا بعد أن يكون متمكناً من الاحتراز من ذلك: إما أن يكون عالماً بقبح القبيح والواجب، أو متمكناً من العلم.

وخالف أبو علي في هذا (٢) الموضع، فذهب إلى أن الذم لا يُستحق إلا على فعل، وادّعى أن من لم يفعل ماوجب عليه لا بدّ من أن يكون فاعلاً لترك القبيح لأجله يستحق الذم.

وقد كان المتقدمون من المعتزلة يحدّون الواجب ماله ترك قبيح (٣). فالصحيح في حدّه: ما استحق الذم بأن لا يُفعل.

والذي يبيّن بطلان حدّهم الذي حكيناه: أن قبح الترك تابع لوجوب الواجب، فوجوب الواجب هو الأصل فكيف يحدّ بما ذكروه، وهو مؤدّ إلى أن يتعلق وجوبه بقبح تركه ويتعلق قبح تركه بوجوبه، وهذا يقتضي تعلق كل واحد منهما بصاحبه.

وينقض هذا الحدّ أيضاً: أن في الواجبات ما لا ترك له أصلاً، والترك

(٢) في النسختين «في ذلك هذا».

(١) الزيادة من م.

(٣) لعل الصحيح «ما لو ترك قبح».

لا يدخل في أفعال الله تعالى وإن دخل فيها الوجوب.
وأيضاً فلو كان الأمر على ما ذكره في معنى الواجب وفائدته، لكان لا يصح أن يعلم الواجب واجباً من لا يعلم أن له تركاً قبيحاً. والمعلوم خلاف ذلك، لأننا نعلم وجوب ردّ الوديعة على من طوّل بها، ونعلم أنه ماردّها إذا لم يُزَلْ من مكانه وإن لم [نعلم] (١) تركاً قبيحاً، ولو علم الترك في هذا الموضع لكان معلوماً بالاستدلال، ووجوب ردّ الوديعة معلوم بالضرورة فكيف يكون [معناه] (٢) وفائدته معلومين [بالدليل] (٣) فإن قيل: فما حدّ الترك؟ قلنا: للترك والمتروك شروط: منها أن يكون القادر عليها واحداً، وأن يكون الوقت الذي يفعّلان فيه واحداً، وأن يكونا مفعولين بالقدرة، ويكونا ضدّين مبتدئين.

وأخصّ من ذلك وأولى أن نقول: حدّ الترك ما ابتدئ بالقدرة بدلاً من ضدّ له يصحّ ابتداءه على هذا الوجه.

واستغنيا بقولنا «بدلاً من ضدّه» عن أن نشترط كون الوقت واحداً، لأن الوصف بالبدل لا يصحّ مع تغاير الوقت، ولأن الفعل الواقع في أحد الوقتين لا يمنع من الفعل الواقع في وقت آخر وإن تضادّا، ومن شأن الترك والمتروك أن لا يتحصلا في الوجوه.

وأغنانا قولنا «ما ابتدئ بالقدرة» عن أن نشترط أن يكون مباشراً، لأنه لا يبتدئ بالقدرة إلا المباشر.

وأغنانا أن نقول ما ابتدئ بالقدرة في محلها، لأن القدرة لا يُبتدأ بها إلا في محلها. وأغنى ذلك أيضاً عن أن نشترط أن يكون الفاعل واحداً، لأن قولنا «بدل» لا يصحّ إلا والمحل واحد والجملة واحدة. فثال الاول ما يضادّ على

المحل من الاكوان، ومثال الثاني الارادة والكراهة المتضادتان على الجملة، لأن أحدنا لو فعل ارادة في جزء من قلبه لكانت بدلاً من ضدها من الكراهة وتركاً لها وان حلت محلاً آخر من أجزاء قلبه.

ولا اعتبار أيضاً بأن تكون القدرة على الترك و المتروك واحدة، ولهذا قلنا «ما ابتدئ بالقدرة» ولم نقل: بقدرة واحدة. وإنما لم يكن بذلك اعتبار لأن القدرة التي يفعل بها الارادة في جزء من قلبه غير القدرة التي يفعل بها الكراهة في الجزء الآخر من القلب وان كان الارادة تركاً لكراهة.

من تأمل ما حددنا به الترك علم أن الترك لا يدخل في أفعال الله تعالى، لأننا شرطنا فيه الابتداء بالقدرة. وعلم أيضاً أن المتولدات لا يدخل فيها ترك، لأننا شرطنا في الترك الابتداء بالقدرة، وذلك يمنع من دخول الترك في المتولدات والمباشر.

فان قيل: دلوا على أن الذم يستحق بأن لا يفعل الواجب.

قلنا: الدليل على ذلك أن العقلاء كلهم يستحسنون ذم من كان عنده وديعة طوبى بها ولم يردّها مع زوال العذر، وان لم يعلموا غير هذه الجملة من فعل ترك أو غيره فوجب أن يكون ما علموه كافياً في حسن الذم وغير مفتقر الى غيره.

يبين ما ذكرناه: أن العلم بحسن الشيء أو قبحه تابع للعلم بماله حسن أو قبح، جملة أو تفصيلاً، فلو لا أن كونه غير رادّ للوديعة وجه في حسن ذمه عند العلم بما ذكرناه ولوجب أن نكون عالمين بحسن الذم بغير علم بجهته، وذلك باطل.

ويقوي ما ذكرناه: أنا اذا علمناه مستحقاً للذم عند فعل القبيح قطعنا على أن كونه فاعلاً للقبيح وجه في استحقاق الذم من غير التفات الى غيره، فكذلك القول في كونه غير فاعل للواجب.

فإن طعن طاعنٌ على ما قلناه من أن العلم بحسن الذم تابع للعلم بماله حسنٌ: بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لو خبرَ بأن زيداً يستحق الذم لعلمنا بخبره حسن ذمه، وإن لم نعلم الوجه فيه.

فالجواب: أن العلم بصدقه صلى الله عليه وآله يقتضي بأن يكون هناك وجه يستحق منه الذم، كما لو قال صلى الله عليه وآله في رجل بعينه إنه يستحق الذم على فعل قبيح لعلمنا على الجملة أنه لا بد من أنه فعل قبيحاً فيستحق الذم وإن لم يفصل (١) لنا.

و ليس لأحد أن يجعل كونه غير فاعل للواجب دلالة على أنه فعل قبيحاً فيستحق به الذم في الجملة على ذلك، لأنه كان يجب في من لم يعلم أن كونه غير فاعل للواجب يدل على أنه فعل قبيحاً أن لا يعلم حسن ذمه على أنه لو لم يفعل الواجب. وهذا يقتضي أن كل من يعلم مذكروه من العلماء والعامة أيضاً لا يعلمون حسن ذم مذكروه.

دليل آخر:

ويدل أيضاً على ذلك أنه يحسن من كل عاقل ان تعلق الذم بأن القادر لم يفعل ماوجب عليه، فيذمون من لم يردّ الوديعة مع المطالبة وتكامل الشرائط على أنه لم يردّها، وكذلك من لم يصل الصلاة الواجبة عليه، فلولاً أن يكون كونه غير فاعل ماوجب عليه جهة لحسن الذم لما حسن تعليق الذم به، كما لا يحسن تعليقه بكل وجه لا يستحق به الذم.

و ليس لأحد أن يدّعي أن تعليق الذم بأن لا يفعل الواجب إنما حسن لأن من لم يفعل الواجب لا بد من أن يكون فاعلاً للقبيح. وذلك أنا قدينا

(١) في النسختين «وإن لم يتفضل».

أن العقلاء لا يعلمونه فاعلاً لقبيح اذا لم يفعل ماوجب عليه، ومع ذلك فيعلقون الذم بأنه لم يفعل ماوجب عليه.

ولا فرق بين من قال ذلك وبين من قال: إن تعليق الذم بالقبيح من حيث كان فاعلاً للقبيح لابد من أن يكون تاركاً لما وجب عليه والذم وبترك الواجب لا يفعل القبيح. ولا له أن يقول: من لم يفعل ماوجب عليه يقال إنه أساء بأنه لم يردّ الوديعة ولم يفعل ماوجب عليه، فمن أين أن الاساءة لا تكون إلا فعلاً.

ولو جاز ماقالوه لجاز تعليق الذم بمن فعل القبيح على أنه ترك الواجب من حيث قالوا فيه انه لم ينصف ولم يعدل.

دليل آخر:

و هو أنه قد ثبت أن الله تعالى لو لم يفعل الثواب واللفظ لا يستحق الذم والترك بما يجوز عليه تعالى، فينسب استحقاق الذم الى ترك هذه الواجبات كما قيل فينا، فيجب أن يكون وجه استحقاق الذم أنه لم يفعل ماوجب عليه.

و ليس لهم أن يدّعوا أنه تعالى اذا لم يفعل الثواب قبح التكليف، لأن التكليف قد تقدم وقوعه وتكاملت شروط حُسنه، فلا يجوز أن ينقلب الى القبح لأمر مستقبل.

ولا لهم أن يعترضوا بأن التكليف إنما يحسن اذا علم المكلف تعالى أنه متى أطاع المكلف فعل به الثواب، فحتى أطاع ولم يفعل الثواب دلّ ذلك على أنه في حال التكليف لم يكن عالماً بأنه يثيب (١) المكلف متى أطاع، فيكون

التكليف في حال وقوعه قبيحاً، لتعزبه من الشرط الذي لابد منه .
وذلك أن من شأن من لم يفعل الواجب عليه أن يستحق في الحال ذماً
ما كان يستحقه من قبل، ولو كان الامر على ما ذكره لكان تعالى متى لم
يفعل الواجب من الثواب لا يستحق ذماً في حال إخلاله بالواجب. وإنما
يكشف ذلك من استحقاق الذم على أصل التكليف. وهذا ينقض ما استقر
في العقول من وجوب استحقاق من لم يفعل الواجب الذم في الحال.
ولا فرق بين من نقض هذه الجملة وبين من نقض وجوب استحقاق
الذم على الإخلال بالواجب على الجملة.

دليل آخر:

و مما يدل على أن الذم يُستحق بأن لا يفعل الواجب: أنه قد ثبت جواز
خلق القادر منا من الاخذ والترك، وثبت أنه يجوز مع ذلك أن يذمه اذا أخلّ
بالواجب، ولا وجه يسند استحقاق هذا الذم اليه مع ما فرضناه من جواز خلوه
من الاخذ والترك إلا ما ذهبنا اليه من كونه غير فاعل للواجب. واذا ثبت
بكل ما ذكرناه أن حُسن استحقاق الذم على أن لا يفعل الواجب ثبت أن
العقاب أيضاً يُستحق بذلك، لأن جهة استحقاق الامرين واحد وان كان
العقاب شرط زائد.

و يجب الآن أن نبين جواز خلوّ القادر من الاخذ والترك .
و كان أبو علي يذهب الى أن القادر بقدرة لا يخلو من فعل المباشر أو ضده
إذا لم يكن ممنوعاً، ويجوز أن يخلو من ذلك في المتوَلَّد.
و الصحيح خلاف ذلك، والذي يدل عليه: أنه لو كان القادر منا لا يخلو
من الاخذ والترك لكان وجوب ذلك يرجع الى كونه قادراً، وهذا يقتضي أن
يكون تعالى متى لم يفعل الشيء فلا بد من أن يكون فاعلاً لضده. ومعلوم

خلاف ذلك ، لأنه تعالى غير فاعل فينا الحركة ولا ضدها من السكون مع [وجود] (١) كل واحد منهما.

فان قيل: ومن أين أن الحكم الذي ذكرناه لو وجب لرجع الى كزن القادر قادراً، وما أنكرتم أن يرجع ذلك الى القدرة أو محلها؟ قلنا: صحة الفعل لا شبهة في رجوعها الى القادر من حيث كان قادراً ، ووجوب أن يفعل أحد مقدوريه حكم زائد على الصحة، فيجب رجوعه الى من رجعت الصحة اليه، وذلك تحقق تساوي القادرين في هذا الحكم، لرجوعه الى مجرد كون القادر قادراً.

على أن هذا الحكم لورجع الى القدرة لاستوى فيه المتولد والمباشر، لأنها معاً من مقدوري القدرة. ولوعاد أيضاً الى المحل لوجب ما ذكرناه، لأن محل القدرة قد يكون محلاً للمتولد كما يكون محلاً للمباشر.

دليل آخر:

ومما يدل عليه أنا نعلم تصرف الناس في أسواقهم ولا نريد ذلك ولا نكرهه، وهذا يقتضي جواز خلو القادر بقدرة من الاخذ والترك . وليس لهم أن يدعوا: أن هناك إعراضاً هو ضدّهما، وذلك أن هذا الاعراض الذي ادّعي اذا كان ضدّاً للارادة والكراهة، فيجب أن يوجب حالاً للحى وأن يجدها من نفسه كما وجد ذلك في كونه مريداً وكارهاً، وقد علمنا أنا لا نجد هذه الحالة (٢) على وجه ولا سبب.

دليل آخر:

ومما يدل أيضاً على ما قلناه: أنا قد علمنا أن القوي الذي لا يمكن

(٢) في هـ «هذه الجملة».

(١) الزيادة من م.

الضعيف تحريك يده في حال يقظته يمكن هذا الضعيف تحريكها في حال نومه. وهذا يبطل قولهم «إن القادر لا بد أن يفعل أحد مقدوريه في حال علمه وسهوه»، لأن النائم القوي لو كان يفعل ما ادعوه لامتنع على الضعيف تحريك يده في حال نومه، ولساوت حال النوم حال اليقظة.

وليس لهم أن يقولوا: إنما جاز ذلك لأن القوي في حال يقظته يعتمد بيده فيولد فيه السكون فيقع المنع بالمتولد وليس كذلك النائم.

والجواب: أن المنع من الشيء إنما هو بضده أو ما يجري مجراه، والمتولد كالمباشر في أنه ضد للحركة، فيجب أن يقع المنع بكل واحد منها.

ولأهم أن يقولوا: إن المستيقظ اذا اعتمد بيده انضاف ما يتولد فيها من السكون الى السكون المباشر، فزاد على مقدور الضعيف. وليس كذلك حال النوم، وذلك أن كثرة السكون في اليد إنما يكون بما ذكره من الاعتماد وبأن تكثر القدر وتتضاعف، فيفعل بالجميع من أجزاء السكون ما يكثر عدده، ولو فرضنا النائم أقوى مما هو بأضعاف مضاعفة لكان الحكم لا يختلف في جواز تحريك الضعيف ليد، فعلمنا أنه لا تأثير (١) لما ذكره.

واعلم أن خلق القادر من الفعل وضده يتعلق بالدواعي، وإن لم يكن له داع إلى أن يفعل الفعل أو ضده لم يجز مع كونه عالماً أن يفعل كل واحد منهما، ومتى قويت دواعيه إلى فعل أحدهما فلا بد من أن يفعله.

والصحيح أن من لم يفعل الواجب وفعل له تركاً أنه يستحق الدم على الوجهين معاً، لأن كل واحد من الأمرين جهة في استحقاق الدم، فلم يجز أن يحتص الدم بأحدهما دون الآخر.

فأما تضاعف الدم وتزايد فَيُنظر فيه، فإن كان هذا المخلّ بالواجب لا

(١) في هـ «لا تأثيره».

يتمكن من الاخلال به إلا بأن يفعل الترك - مثل من وقف في دار مغصوبة فانه لا يتمكن من أن يخلّ بالواجب عليه من الخروج منها إلا بأن يفعل في نفسه فعلاً قبيحاً من سكون أو غيره- فمن هذه حاله يستحق الذم والعقاب على الاخلال بالواجب والترك ، ولا يستحق على الترك ذمّاً زائداً على ما يستحقه لو لم يفعل هذا الترك وأخلّ بالواجب.

و الوجه في ذلك : أنه غير متمكن من أن يخلّ بالواجب من دون أن يفعل هذا الترك ، فصار الترك غير منفصل من الاخلال، فالذم عليها واحد.

و إن كان يتمكن من الاخلال بالواجب من غير ترك قبيح - مثل أن يكون مستلقياً في الدار وقد أمره صاحبها بالخروج بعد ما كان أذن له في الاستلقاء- فهذا متى فعل هذا الترك يستحق عقاباً زائداً على ما يستحقه لمجرد الاخلال بالواجب [لأنه متمكن من الاخلال بالواجب] (١) من غير فعل الترك القبيح، فللترك حكم نفسه، فاذا ضمّه الى الاخلال تزايد عقابه.

باب

(في أحكام العقاب وجهة استحقاقه وتفصيل أحواله)

قد تقدم ذكر حدّ العقاب والدلالة على صحّته، فأما ما به يُستحق العقاب فهو ما يستحق به الذم مما قدمنا ذكره، وهو فعل القبيح وان لا يفعل الواجب.

ولا بدّ في العقاب من زيادة شرط على وجه استحقاق الذم، وهو أن يكون فاعل القبيح أو المخل بالواجب اختاره على مافيه منفعة ومصلحة من فعل الواجب، لأننا [ان] (١) لم نعتبر هذا الشرط أدّى ذلك الى أن يكون القديم سبحانه وتعالى لو فعل القبيح - تعالى عن ذلك - يستحق العقاب.

ولا اعتبار بقول من يعتذر في ذلك بأن يقول: انه جلّ وعزّ لا يصحّ فيه استحقاق العقاب، لأن ذلك اذا لم يصحّ فيه فيجب أن لا يصحّ منه أن يفعل الموجب لاستحقاق العقاب. فبان أن اشتراط ما ذكرناه واجب.

وانما استحق فاعل القبيح أو المخل بالواجب العقاب والذم اذا كان متمكناً من التحرز من ذلك، اما بأن يكون عالماً بقبح القبيح ووجوب الواجب أو متمكناً من العلم بذلك، لأنه مع كل واحدٍ من الوجهين يتمكن من

(١) الزيادة متا لاقتضاء السياق.

الاحتراز من فعل القبيح والاخلال بالواجب.
فأما الدليل على استحقاق العقاب من طريق العقل، فالذي أعتمد فيه على أنه تعالى أَوْجَب علينا الواجبات على الوجه الشاق علينا مع امكان تعري هذا الايجاب من المشقة، وانما عُرضنا بالمشقة لاستحقاق الثواب بفعل الواجب. ومجرد النفع غير كافٍ في حسن ايجاب الفعل وانما يؤثر في ايجابه حصول الضرر في الاخلال، فيجب بهذه الجملة أن يكون على المكلف ضرر في الاخلال بالواجب.

و دلّوا على أن مجرد النفع لا يكفي في ايجاب الفعل، بأن النافلة لا يحسن ايجابها وان كان في فعلها ثواب من حيث لم يكن في الاخلال بها ضرر، وكذلك المكاسب في ضروب التجارات لا يحسن ايجابها لمجرد النفع والحسن (١) ذلك اذا كان في تركها ضرر.

ويمكن الاعتراض على هذا الكلام بأن يقال: ما أنكرتم أنه كفى في حسن الايجاب وجه وجوب الافعال، لأنه تعالى بالايجاب إنما علمنا وجوب الافعال علينا، وانما يجب علينا لوجه وجوبها، فالايجاب إنما يحسن لهذه الوجوه بأعيانها. وأما جعله تعالى شاقاً فبازاء المشقة التعريض للثواب، والايجاب إنما يحسن لوجه الوجوب.

وأما النافلة فانما (٢) لم يحسن ايجابها لأنه ليس لها وجه وجوب، كما أن للواجبات وجوهاً معقولة تجب، منها [مثل] (٣) بكونها ردّاً للوديعة وقضاء الدين وما أشبه ذلك. وكذلك التجارات لا وجه لها يجب من أجله. وقد استدلل ابوهاشم على أن العقاب يستحق بأن الله تعالى فعل في

المكلف شهوة القبيح، فلو لم يعلم المكلف أنه يُستحق على مواجهة القبيح ضرر لكان الله تعالى قد أغراه بالقبيح، لأن الذم لا يحفل بمثله وليس بضرر والصواب على ترك القبيح متأخر، فلا يترك الوصول الى المنافع العاجلة.

وهذا أيضاً يمكن اعتراضه: بأن الاغراء يزول بتجوز المكلف استحقاق العقاب على فعل القبيح زائداً على الذم، وهذا التجوز كافٍ في الزجر ومخرج عن الاغراء. ويلزم على هذا أن يكون الله تعالى مغرياً بالقبيح للمكلفين في أزمان مهلة النظر وقبل أن يعرفوا الله تعالى ويعلموا أن العقاب يُستحق من جهته، فلما لم يكونوا عند أحد مغرين - لتجوز استحقاق العقاب - فكذلك القول في غيرهم.

وليس يمتنع أن يقال: إن فوت الثواب بفعل القبيح يخرج المكلف من الاغراء، لأنه يعلم أنه يفعل القبيح بفوته (١) النفع العظيم من الثواب. وفوت المنافع كوصول المضار في الدعاء والصرف.

فأما ذكر أبي هاشم لتأخر الثواب. فما تأخيره إلا كتأخير العقاب، فان كان العقاب مع تأخره الممتد زاجراً ومخرجاً من الاغراء فكذلك فوت الثواب.

فان استدل مستدل منهم على استحقاق العقاب بالعقل: بأن الخاطر إنما يلقي الى المكلف اذا نبهه على النظر أنك لا تأمن أن يكون لك صانع، وأنت تستحق العقاب على القبيح منه، فاذا عرفته وعرفت أنه يعاقب على القبيح كنت أقرب الى تجنب القبيح. وهذا يدل على أن بالعقل يُعلم استحقاق العقاب.

فالجواب عنه: أن الخاطر إنما يقول له اذا عرفت الصانع عرفت أنك

تستحق أن يعاقبك على القبيح، وليس في جملة ما يورده الخاطر كيف تعرف (١) ذلك اذا عرفت الله تعالى، وهل تعرف استحقاق العقاب بدليل عقلي أو بطريق سمعي ولا شبهة في أنه لا يصح أن يعرف استحقاق العقاب إلا بعد أن يعرف الله تعالى، لكن كيف يعرف ذلك، هل بالسمع يعرفه أو بالعقل؟ ولا ينكر أن يكون طريق معرفته السمع بعد معرفته بالله تعالى.

و الصحيح في استحقاق العقل على القبيح التعويل على الاجماع والسمع. ولا خلاف بين المسلمين في أن القبائح يُستحق عليها العقاب الشديد الذي هو ضرر محض، وانما اختلفوا في دوام بعضه على ما سيأتي في موضعه باذن الله تعالى.

و المختص بأن يستحق أن يفعل العقاب هو تعالى دون من سواه من العباد. وخالف في ذلك أبوعلي الجبائي، فزعم أن بعضنا يستحق على بعض العقاب، واذا كنا قد بينا أن طريق معرفة استحقاق العقاب (٢) على الافعال في الجملة هو السمع دون العقل فالطريق الى تحقيق من يستحق أن يفعله يجب أيضاً أن يكون السمع.

ولا خلاف في أن الله تعالى هو المختص بذلك، والاجماع قد سبق خلاف أبي علي في هذه المسألة.

ويمكن أن يُعتمد في ذلك على أن الثواب قد بُتت أنه تعالى هو المنفرد باستحقاقه عليه دون العباد، وفي مقابلة الثواب العقاب، فيجب أن يكون تعالى هو المنفرد باستحقاق استبقائه. ألا ترى أن المدح لما كان في مقابلة الذم استحق أن يفعل كل واحد منها كل من استحق أن يفعل الآخر.

ويمكن أيضاً على أن العقاب اذا ثبت استحقاقه وكان لا بد من اثبات

(٢) في هـ «معرفة الله تعالى استحقاق العقاب».

(١) في النسختين «يعرف».

مستحق لأن يفعله وإلا نقص كونه مستحقاً، وعلمنا على أن العباد لا يجوز أن يستحق بعضهم أن يفعل العقاب ببعض، لأن ذلك يؤدي الى عموم ذلك (١) العقلاء كما عمّ حسن الذم على القبيح لهم، وذلك يؤدي الى أن يحسن أن يعاقب العاصي كل موجود من الخلق ومن سيوجد، ويؤدي الى فعل زيادة على المستحق من العقاب، وإذا لم يجز أن يستحق العبد أن يفعله فلا بدّ من مستحق ثبت أنه تعالى المنفرد به.

وليس لأحد أن يدّعي أن استحقاق العقاب مختص من الإساءة اليه دون غيره، وذلك أن الإساءة إنما استحق العقاب عليها لقبحها، لأنها لو انفردت بالقبح عن كونها إساءة لا يستحق عليها العقاب، ولو انفرد كونها إساءة عن القبح تقديرًا لم يستحق عليها العقاب. وهذا يبيّن أن الإساءة كغيرها من القبائح في أن القديم تعالى هو المختص باستحقاق أن يعاقب عليها.

وتعلق ابوعلي بأن وليّ الدم يستوفي القود في الفعل، وهو عقوبة. وليس بمعتمد، لأن ذلك إنما يُرجع فيه الى السمع دون العقل، واستيفاء الولي لذلك لا يدل على أنه حق من حقوقه، كما أن استيفاء الامام له لا يدل على أنه حقه، وإنما المصلحة تعلقت به. وكيف يستحق الابن العقوبة على هذه الجناية وهي على الاب دونه.

وإسقاط وليّ الدم لقود القتل وسقوطه بإسقاطه لا يدل على أن القتل حق من حقوقه، بل ذلك تابع للسمع. والإسقاط من الولي كاشف عن تغير المصلحة في استيفائه لذلك، فلهذا أُسقط العقاب في الدنيا وأُجل الى الآخرة. ولا دليل في العقل على دوام العقاب كما قلنا مثله في الثواب، وهذا أبين

في العقاب. ولأن الثواب يدلّ العقل عندنا على استحقاقه من غير دلالة فيه على دوام ولا انقطاع. والعقاب ليس في العقل دلالة على الدوام على استحقاقه، فكيف يدلّ على كفيته في دوام أو انقطاع.

و قد تكلمنا فيما مضى على حملهم الثواب في الدوام على المدح، وحملهم العقاب في الدوام على الذم بما فيه كفاية.

و إن تعلقوا في دوام العقاب بأنه متى جوّز انقطاعه لحق العقاب بذلك راحة وكان عقابه مشوباً وخرج عن صفته. فقد تكلمنا على ذلك في دوام الثواب، وسيأتي فيه هذا الكلام في التحابط ماتوقف عليه بمشيئة الله تعالى.

و الذي نذهب اليه أن عقاب الكفر دائم، لأنه لا خلاف بين الامة في دوامه. وأما عقاب المعاصي التي ليست بكفر فلا دليل على دوامه، بل قد دلّ الدليل على وجوب انقطاعه على ماسيأتي ذكره.

و ممّا يعتمد المخالف في أن المعاصي كلها يُستحق بها العقاب الدائم وإن لم تكن كفراً وقارنت الايمان: بأن وجه استحقاق العقاب الدائم اذا كان هو قبح الفعل وجب أن يستحق بكل قبيح العقاب على سبيل الدوام. ليس بمعتمد، لأن الوجه ان كان قبح الفعل فقد يتزايد العقاب ويتضاعف مع الاشتراك في القبح. ولو يوجب فيه تساوي المستحق من العقاب في كل وقت، فألاجاز مع التساوي في القبح أن يكون عقاب أحد القبيحين دائماً والآخر منقطعاً.

ولا ما يعتمدونه أيضاً في ذلك من قولهم: إن الامة مجتمعة على أن الكافر يستحق بمعاصيه كلها العقاب الدائم [وليس يجوز أن يكون إنما يستحق ذلك لكفره لأنه يوجب أن يستحق لأجل كفره العقاب الدائم] (١) على المباحات،

لأن مضامنة الكفر للمباح لمضامنته للمعاصي، فإن أثر في البعض أثر في الجميع. ليس بشيء صحيح، لأننا نخالف في الاجماع الذي ادعوه ولا نسلّمه. و الذي وقع الاتفاق عليه هو: أن الكافر يستحق العقاب الدائم، وهل يستحق الدوام على كل مَعْصِيَةٍ؟ فيه الخلاف.

على أنا لو سلّمنا تبرّعاً لم ننكر أن تكون معاصي الكافر تقع على وجوه من القبح تقتضي دوام العقاب، وإن لم يجب وقوع مثل ذلك ممن ليس بكافر، ويكون كونه كافراً دليلاً لنا على دوام عقاب معاصيه لا أنه وجه مؤثر.

وهذا كما نقوله كلنا في أن كل طاعة من طاعات النبي صلى الله عليه وآله أكثر ثواباً من طاعة أحدنا، لا لأن كونه نبياً مؤثراً في ذلك لكنه دليل (١) على أنه [لا] (٢) يختار من الطاعات إلا ما هذه صفته، فلا اعتبار فيما يستحق على الأفعال بالصور والتجانس، بل بالوجوه التي تقع عليها.

ولا يلزم على ما قلناه في طاعة النبي صلى الله عليه وآله أن يكون المباح من فعله «ص» يستحق به الثواب وتكون النبوة مؤثرة فيه كما أثرت في طاعته، كما ذكرناه (٣) من أن النبوة دلالة لنا على ما قطعنا عليه من كثرة الثواب، والمؤثر على الحقيقة الوجوه التي تقع عليها الطاعات، فالنبوة دلالة كما أن كونه كافراً دلالة.

وليس لهم أن يتعجبوا من أن يكون اختلاف الوجوه مؤثراً في دوام العقاب، لأنها كما يجوز أن تؤثر في تزايد العقاب وتضاعفه يجوز أن تؤثر في دوامه، لأن الدوام ضرب من التزايد والتضاعف.

(٢) زيادة متالافتضاء السياق.

(١) في النسختين «دليلاً».

(٣) كذا، ولعل الصحيح «لما ذكرناه».

فصل

(في ذكر ما يزيل الثواب أو العقاب من الوجوه)

(ويدخل في ذلك الكلام في التحابط)

اعلم أن الثواب عندنا لا يزيله شيء بعد ثبوته، والعقاب اذا ثبت فانما يزيله العفو من مالكة والمستحق أن يفعله، ولا يزول إلا بذلك، فكأنه لا يزول إلا بسبب منفصل به، لأنه لا وجه يقتضي استحقاق زواله. وهذه الجملة إنما تبين بالدلالة على ما يدعى من ابطال التحابط، لأن مخالفينا يدعون أن الثواب وان كان لا يزول تفضلاً - لأنه حق عليه تعالى - فانه يزول بالندم على الطاعة وبالعقاب الكبيرة (١) الذي يوفى على ثواب فاعلها.

و العقاب يزول بالتفضل وبالندم الذي هو التوبة وبزيادة ثواب الطاعات على عقاب المعصية في الموضع الذي يستمون المعصية صغيرة. و الذي يدل على نفي التحابط: أن نفي الشيء لغيره إلا [لكونه] (٢) مضاداً أو ماجرى مجراه، ولا تضاد بين الطاعة والمعصية، بل هما من جنس واحد عندنا وعندهم. بل نفس ما يقع طاعة يمكن أن يقع معصية (٣). ولا تضاد أيضاً بين الثواب والعقاب، لهذا الذي ذكرناه بعينه، لأن الجنس واحد، ونفس ما كان ثواباً كان يجوز أن يقع عقاباً، لأن الثواب هو النفع الواقع على بعض الوجوه، ولا شيء كان منفعة إلا ويمكن أن يكون مضرة، بأن يدرك مع النفار. ولو كان بين الثواب والعقاب تضاد وتنافر

(١) في هـ «الكثيرة».

(٢) الزيادة ليست في م.

(٣) في هامش هـ: كضرب اليتيم للتأديب أو التعذيب.

لماصح أن يتضاداً وهما معدومان، لأن الضد الحقيقي لا ينفى ضده في حال عدمه.

وعندهم أن التحابط يقع بين المستحقين من الثواب والعقاب، والمستحق لا يكون إلا معدوماً.

وإن شئت أن نختصر هذه الجملة فنقول: قد ثبت استحقاق الثواب بالطاعة، فلا وجه يقتضي زواله، فيجب أن يحكم باستمرار استحقاقه. وسنتكلم على ما يدعى من الوجوه المزيلة له.

دليل آخر:

ومما يدل على نفي التحابط أن القول به يوجب في من جمع بين احسانٍ واساءة أن يكون عند العقلاء بمنزلة من لم يُحسن ولم يُسئ، بأن يتساوى ويتعادل ما يستحق من مدح وذم على احسانه واساءته، أو أن يكون بمنزلة من لم يُحسن إن كان المستحق على اساءته هو الزائد، أو بمنزلة من لم يسئ إن كان المستحق على احسانه هو، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك.

وقد ذكرنا في كلامنا على الوعيد من جملة جوابات أهل الموصول دليلين آخرين في نفي الاحباط كان يستدل بهما الخالدي، لم نذكرهما هاهنا، لأن عليها اعتراضاً. وفيما ذكرناه الآن كفاية.

وقد استدل القائلون بالتحابط بأشياء:

(الاول) أن الثواب من شأنه أن يقارنه التعظيم والتبجيل ولا يستحق إلا كذلك، والعقاب أيضاً يستحق على طريق الاهانة والاستخفاف. ومعلوم استحالة تعظيم أحدنا لغيره واستخفافه (١) به في حال واحدة، وانما يتعذر ذلك

(١) في م «و استحقاقه».

إذا تكاملت له شروط ثلاثة: الاول أن يكون الذم والمدح واحداً، والثاني أن يكون الممدوح والمذموم (١) أيضاً واحداً، الثالث أن يكون الوقت واحداً. وإذا تعذر فعل شيء تعذر استحقاقه، لأن الاستحقاق مبني على صحة الفعل. فيقال لهم: ما ادعيتم أنه معلوم، فيه منا الخلاف، فإن أحلتم على الضرورة فالعقلاء لا يختلفون [فيها] (٢)، وإن استندتم إلى دليل فاذكروه.

وبعد، فليس يخلو ما ادعيتم تنافيه من المدح والذم والتعظيم والاستخفاف هو ما ينطق به اللسان أو ما يعتقد في القلب.

فإن كان الاول فمعلوم أنه جائز، لأن أحدنا لا يمنع أن يمدح غيره على فعل بلسانه ويذم على فعل آخر بما يكتبه ويخط يده، ولو خلق له لسانان لتأتى منه أن يمدح بأحدهما ويذم بالآخر. فعلم أنه حيث يتعذر إنما يتعذر لشيء يرجع إلى الآلة.

يوضح ما ذكرناه: أن بالكلام الواحد لا يجوز أن يذم زيدا ويمدح عمراً في حال واحدة، وإن كان يتنافى عند خصومنا بين ذلك، لأن من شروطهم في التنافي أن يكون الممدوح والمذموم واحداً. فعلم أن التعذر إنما هو لشيء يرجع إلى الآلة.

وإن أرادوا بالتعذر ما يرجع إلى القلب، ففيه الخلاف. ولو قلنا إن المعلوم خلافه لكننا أقرب إلى الحق منهم.

على أنهم ادّعوا فيما يتعذر حصول شروط ثلاثة، ولو أضافوا شرطاً رابعاً لوقع الوفاق وارتفع الخلاف، وهو أن يكون الفعل الذي [يتعلق] (٣) به المدح والذم واحداً.

على أن دعوى تنافي الذم والمدح مع تغاير متعلقهما. ظاهرة البطلان، لأن

سائر المتعلقات إنما يتنافى بأن يتعلق كل واحد بمتعلق الآخر.
و إذا فزعوا الى أن يقولوا: إن الذم والمدح لا يتعلقان على الحقيقة، كتعلق العلم والارادة، وانما يتجاوز بذكر المتعلق فيها. كان ذلك أقوى في لزوم الكلام لهم، لأن المتعلق على الحقيقة اذا كان لا يتنافى ويتضاد مع تغاير متعلقه، فالأولى أن لا يكون ذلك فيما هو مشبه به.

وبعد، فليس يخلو أن يكون وجه التعذر الذي ادّعوه هو لما يرجع الى المعظم المستخف به، أو لشيء يرجع الى المعظم المستخف به.
فان كان الاول فقد كان يجب استحالة ذلك من فاعلين، لأن ما يرجع الى المفعول به لا يختلف تعذره على الفاعل الواحد والاثنين، كالحركة والسكون، وفعل كل ضدين في حال واحدة. ومعلوم جواز ذلك من فاعلين بلا خلاف.

وإن كان وجه التعذر لما يرجع الى الفاعل فقد بينا أنه يتنافى في ذلك لا فيما يرجع الى القلب، ولا فيما يفعل باللسان. ولا شبهة في الاعتراف بالنعمة وتوطين النفس على الذم بها، وقد بينا أن الجمع بين ذلك بكلام واحد إنما يُتعذر لشيء يرجع الى الآلة.

وليس لهم أن يدّعوا: أن امتناع ذلك وإن لم يكن للتضاد فهو لأجل الدواعي والصوارف. وأن ما يدّعوا الى تعظيم زيد يصرف عن الاستخفاف به.
وذلك بأننا لا نسلّم أن الدواعي الى اعظام زيد صارف عن اهانتة على كل حال، وانما يكون ذلك صارفاً لمن غرضه نفع زيد ومسرته، أو كان ممن يتعدى اليه منفعته ومضرته. فأما من كان غرضه فعل المستحق به سواء ضره أو نفعه وكان ممن لا يتعدى اليه منفعته ولا مضرته، فغير ممتنع أن يفعل به الامرين، ولا يصرفه فعل أحدهما عن فعل الآخر.

وأي فرق بين من ادّعى ذلك في المدح والذم، وبين من ادّعاه في الالم

واللذة والمنفعة والمضرة، وادّعى أن أحدهما صارف عن فعل الآخر.
ولا خلاف بيننا في أن فعل الالم واللذة في الحال الواحدة من فاعل
واحد جائز غير متنافٍ.

وعند أبي هاشم خاصة أن المحسن يستحق باحسانه الشكر مع ضرب من
التعظيم؛ وإن كان كافراً أو صاحب كبيرة مستحقاً للعقاب والاستخفاف،
فقد اجتمع عنده استحقاق التعظيم والاستخفاف ولم يتنافيا عنده. فأَي فرق
بين الامرين؟

فان قال: التعظيم المقابل للنعمة بخلاف التعظيم المستحق على الطاعات.
لم يلتفت (١) الى تلزيق منه، لأن التعظيم إن نافي الاستخفاف فلاجل أنه
تعظيم وذلك استخفاف لأشياء يرجع الى أسبابه، فان جاز اجتماعهما في
موضع [جاز اجتماعهما في موضع] (٢) آخر على النعمة.
ولهذا ذهب أبوعلي الى أن استحقاق العقاب يحبط الشكر المستحق على
النعمة.

فان قيل: موضع الشبهة غير ما ذكرتموه، وهو أنكم قد حدّدتم المدح بما
أنبأ عن عظم حال المدوح، والذم بما أنبأ عن اتضاع حال المذموم. ومعلوم
تنافي الامرين، لأن الحال واحدة، لا يجوز أن تكون عظيمة متضعة، ومعنى
أحد الامرين يقتضي نفي معنى الآخر.

قلنا: إنما أردنا بأن حدّ المدح ما أنبأ عن عظم حال المدوح والذم ما أنبأ
من اتضاع حاله، الاشارة الى الحالتين له، احدهما عظيمة والاخرى وضيفة،
وليس المرجع بالامرین الى حال واحدة، فيثبت التنافي بينهما. وليس يمتنع
للشخص الواحد حالة رفيعة وحالة أخرى هابطة ذنية.

(١) في هـ «له يلتفت».

(٢) الزيادة من م.

طريقة أخرى لهم:

و مما استدلوأ به: أن من حق الثواب والعقاب أن يكونا صافيين غير مشوبين، فلو استحقا في الحالة الواحدة لم يخل من أن يستحق فعلهما على الجمع أو على البدل، فان جمع بينهما خرجا عن المصفة الواجبة لها من الخلو والصفاء، وان فعلا على البدل فكذلك، لأن أيهما قُدم على صاحبه فالمفعول به منتظرٌ لوقوع الآخر، وذلك يقتضي الشوب ونفي الخلو والخروج عن الصفة الواجبة، وإذا امتنع فعلهما امتنع استحقاقهما كالضدين.

فيقال لهم: أما العقل فغير ذال على أن الثواب يجب أن يكون صافياً خالصاً وكذلك العقاب، فن ادعى في ذلك دليلاً عقلياً لم يجده.

والذي دل عليه الاجماع: أن الثواب لا يمتزج بالعقاب وكذلك العقاب، وعلم أيضاً بالاجماع أن الثواب الواصل الى مستحقه [في الآخرة] (١) لا يجوز أن يتعقبه [عقاب وان كان جائزاً في العقل، ولا دليل عقلي ولا سمعي على أن العقاب لا يجوز أن يتعقبه] (٢) ثواب، ومع هذا فليس بواجب اذا تعقب العقاب الثواب أن يكون المعاقب (٣) في راحة ولذة، وأن يخرج عقابه عن صفته (٤) التي استحق عليها، لأن الله تعالى يجوز أن يلهيه عن ذلك ويشغله عن الفكر فيه. على أن للمعاقب [أن] (٥) يعاقب أهل النار شغلاً بما هو فيه عن الافكار.

ولو قيل أيضاً: إن علم أهل النار بانقطاع عقابهم لا يكون فيه راحة يُعتد بمثلها، لأن الذي هم فيه من ضروب الآلام وفنون المكارة يخرجهم من

(٣) في هـ «المعاقرة».

(١) و(٢) الزيادتان من م.

(٥) الزيادة من لاقتضاء السياق.

(٤) في هـ «فمن صفة».

الانتفاع بهذا العلم، ويجري [ذلك] (١) مجرى مايقول جماعتنا إن علم أهل الجنة الضروري بالله تعالى، وانما يكون الخبر به بشارة لأهل الجنة دون أهل النار، وإن كان قد سقط عن الكلّ كلفة النظر في المعارف من حيث الاعتداد لأهل النار مع ما هم فيه من العذاب بزوال هذه المشقة ليسره التي يعتدّ بها أهل الجنة.

على أن أهل النار يعلمون حصول أعدائهم معهم في العقاب وأن بعض أحبائهم وأولادهم في النعيم المقيم، وهذه راحة ولذة مخففة عنهم. فأى شيء قالوا في هذا من أن الله تعالى يشغل عنه ويلهي ومثله لا يعتدّ به، قلنا فيما سألوأ عنه بنظيره.

فأما قولهم ما استحال فعله استحال استحقاقه. فصحيح إذا أريد أن مااستحال فعله استحال استحقاقه على الوجه الذي استحال الفعل عليه، والثواب والعقاب انما يستحيل فعلهما على سبيل الجمع، فاستحقاق فعلهما على الجمع لا يصح، ولا يمتنع أن يفعلا على سبيل البدل، فالاستحقاق لهما على البدل جائز. وليس في ذلك بأكثر من الضدين اللذين يستحيل فعلهما على الجمع ويجوز على البدل، فالقدرة تتعلق بفعلهما على البدل دون الجمع.

فان تعجبوا من أن يكون معاقباً في حال (٢) هو فيها يستحق الثواب والتعظيم. قلنا: أعجب من ذلك أن يكون في حالة يستحق فيها بعينها الثواب الخالص الصافي مكلفاً متحملاً للمشاق، أو ميتاً تراباً في قعر القبر، لأن المكلف عندهم يستحق الثواب عقيب فعل الطاعة، وبينه وبين الوصول الى الثواب أحوال كلها تنافي الثواب.

(١) الزيادة من م.

(٢) في هـ «من حال».

طريقة أخرى لهم:

قالوا: من المعلوم ضرورة قبح الذم على الاساءة الصغيرة، ككسر قلم لمن له من الاحسان العظيمه وأفحمه (١) كتخلص النفس من المهالك، والاغناء بعد الفقر، والاغزاز بعد الذل. وتلك الاساءة وان صغرت في جنب الإحسان فان انفردت لحسن الذم عليها، ولا وجه لقبح الذم في هذه الحال إلا لأنه سقط وأحبط، واذا ثبت ذلك في الذم والمدح ثبت فعل في الثواب (٢).
يقال لهم: نحن نخالف فيما ادعيتم أنه معلوم، وليس يمتنع أن يذم بالاساءة الصغيرة فاعلها وان استحق المدح على الاحسان الكثير، ولو كان هذا ضرورياً لاشتراكنا فيه.

وما يبين صحة ما ذكرناه: أن هذا المسئ بالاساءة الصغيرة في جنب الاحسان العظيم لوندم على احسانه يحسن بلاخلاف بين العقلاء أن يذم بتلك الاساءة التي لم يستحسنوا أن يذموها في جنب ذلك الاحسان. وهذا يدل على أن المستحق على تلك الاساءة باقٍ ما انحبط بذلك الاحسان، لأنه لو كان انحبط لما عاد، فليس من مذهب مخالفينا أن المنحبط من ثواب أو عقاب يعود بعد زواله.

فان قالوا: كل أحد يعلم ضرورة أن حكم هذا المسئ بالحقير من الاساءة اذا انفردت بخلاف حكمه اذا قارنه الاحسان العظيم.

قلنا: لا شبهة في اختلاف الحكمين (٣)، لأنه مع الانفراد يستحق الذم المحض والتعنيف الصرف، واذا قارنت الاحسان استحق المدح العظيم

(١) كذا، ولعل الصحيح «من الاحسان أعظمه وأفحمه».

(٢) في هـ «الحكم».

(٣) كذا.

والتعظيم الكثير مضافاً الى ذلك .

ثم نحن نفرض موضعاً يدعى فيه العلم الضروري يدل على بطلان مذاهبهم في الاحباط ونجعله لظهوره الاصل ونحمل عليه ماعداه، فنقول: قد علمنا أنه يحسن من يحسن اليه بعض الناس باحسان واساءة اليه - لا يظهر زيادة أحدهما على الآخر- أن يمدحه على احسانه ويدم على اساءته (١) ويقول له في المحافل: قد أحسنت اليّ في كذا، ويمدحه ويشكره، ثم يقول: لكنك أسأت في كذا - ويعنفه ويبكته- (٢) فلو تجرد احسانك لخلص لك مدحي وشكري. وهذا يدل على اجتماع الاستحقاقين ويبطلان ما يدعونه من التحابط. واذا اجتمعنا في بعض المواضع علم فساد ما يدعى من التنافي، وحمل على هذا الموضع الظاهر ما يغمض من المواضع.

ثم لو سلمنا تطوعاً وتبرعاً قبح ذم كاسر القلم اذا كانت له النعم العظيمة لم يجب ما ادعوه من أن القبح انما هو لسقوط المستحق، لأن هاهنا مواضع كثيرة يقبح المستحق، فمان كان ثابتاً لم يسقط. ألا ترى أن فعل الثواب عقيب الطاعة والعقاب عقيب المعصية لا يحسن ولم يقبح ذلك لسقوط الاستحقاق، بل الاستحقاق ثابت لا محالة بلا خلاف بيننا، وفعل المستحق قبيح. وكيف يجعلون قبح فعل الذم في الموضع الذي تعلقوا به دلالة على سقوطه وزوال استحقاقه.

فان قيل (٣): ثبوت المستحق يقتضي حسن فعله وقبح فعله يقتضي زوال استحقاقه إلا أن يعرض عارض ولا يمنع مانع معقول، والمستحق من الثواب والعقاب إنما قبح فعلهما عقيب الطاعة والمعصية لوجه معقول، وهو اقتضاء ذلك الحاق وبطلان التكليف والغرض به، وقبح فعل الذم لكاسر القلم لا

(١) في هـ «اساءة». (٢) في هـ «ويعنفه ويبكته». (٣) في هـ «فان قالوا».

وجه له يعقل إلا زوال الاستحقاق.

قلنا: قد بطل أن يكون قبح فعل الشيء دلالة على بطلان استحقاقه على كل حال هو الذي قصدناه، ولم يبق إلا مطالبتنا بذكر وجه قبح ذم كاسر القلم على التفصيل كما أشرتم أنتم إلى قبح فعل المستحق على الطاعة والمعصية عقيهما. وذكر الوجه في ذلك على التفصيل غير لازم لنا، وليس يمتنع أن يعلم على الجملة أنه لا بد له من وجه قبح ذلك غير سقوط المستحق وزواله، وإن لم ينفصل لنا، لأن علم الجملة هاهنا كافٍ في التكليف وله نظائر كثيرة. وقد علمنا أن هذا المنعم بالنعم الكثيرة لو ندم على نعمه لحسن ممن كسر قلمه أن بذمه على ذلك لا محالة على ما تقدم ذكره، فلو لا أن الذم بكسر القلم ثابت الاستحقاق لما حسن بعد الندم على النعم، لأن ما انحبط لا يعود عندهم ولا يحسن فعله بعد انحباطه.

و إذا علمنا بهذه الطريقة بثبوتها وعلمنا على ما سلمناه تبرعاً قبح فعله، علمنا أن هناك وجهاً له قبح غير زوال الاستحقاق.

و مما قيل لهم في الرد على ما يحكمون به من بطلان الذم اليسير في جنب المدح الكثير: إنا نعلم ضرورة حسن مدح من كان على صفات كثيرة تقتضي المدح والتعظيم، مثل كمال العقل ووفور الحلم وشرف النسب، وإن حسن ذمه على خلق مذموم يكون عليه مثل أن يكون عجباً سريع الغضب، وأن أحد الأمرين وإن كثر لا يمنع من الآخر، وهذا أنه يقتضي أنه لا تنافي بين كثير الذم وقليله، وأن أحدهما لا يؤثر في صاحبه.

فان استدلووا على التحابط بقوله تعالى «إن الحسنات يذهبن السيئات» (١)، وبقوله تعالى «لا تبطلوا صدقاتكم بالمال والاذى» (٢)، وقوله

تعالى «لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون» (١)، وقوله تعالى «لئن أشركت ليحبطن عملك» (٢).

و الجواب عن ذلك : أنه لو كان لهذه الآيات ظواهر تقتضي بطلان مذهبنا اليه من نفي التحابط لوجب أن تحمل على خلاف ظواهرها، للأدلة العقلية التي لا يحتمل ولا يدخل المجاز. فكيف ولا ظاهر لها إلا وهو إلى أن يشهد بصحة قولنا أقرب، لأن الاحباط المذكور في جميع الآيات معلق بالاعمال دون الجزاء عليها، وخصوصاً يذهبون إلى التحابط بين الجزاء على الاعمال. فلا شاهد لهم في شيء منها.

و اذا أمكننا تأويل هذه الآيات من غير عدول عن ظواهرها كنا أولى منهم بها.

و معنى قوله تعالى «إن الحسنات يذهبن السيئات» أن من استكثر من الحسنات وأدمن على فعلها، كان ذلك لطفاً له في الامتناع من السيئات. وهذا تأويل يوافق الظاهر، ولا يحتاج معه إلى أن نقول إن جزاء الحسنات يذهبن جزاء السيئات.

و أمّا تأويل الآيات الباقيات فتبين بما تقدم، وهو أن ابطال العمل واحباطه عبارة عن وقوعه على خلاف الوجه المنتفع به، لأن أحدنا لو جعل لغيره عوضاً على نقل تراب أو غيره من موضع إلى موضع معين، لكان إنه يستحق العوض اذا نقله إلى ذلك المكان المعين، ولو نقله إلى غيره لقليل: أحبطت عملك وأبطلته وأفسدته من حيث أوقعت على وجه لا يستحق به نفعاً وأعدلت عن الوجه الذي يستحق معه النفع.

و معلوم أنه هاهنا ما كان يستحق شيئاً فأبطله و أحبطه، بل المعنى ما ذكرناه، فلما كانت الصدقة إنما يستحق بها (١) الثواب [إذا خلصت لوجه الله تعالى، فإذا فعلت بالمرء والاذى خرجت عن الوجه الذي يستحق معه الثواب] (٢) فقليل بطلت.

و كذلك رفع الصوت على صوت النبي صلى الله عليه وآله لوقوع على سبيل الاجابة له والمصارعة الى امثال أمره لاستحق به الثواب، واذا وقع على خلاف ذلك بطل الفعل وانحبط.

و كذلك لمن عبد مع الله تعالى شريكاً يوصف عمله بالبطلان والانحباط. لأنه وقع على وجه لا ينتفع به، ولو أخلص العبادة لله تعالى وأفردها لانتفع بها.

فان قيل: قد ادعيتم أن العقاب يسقط باسقاط مالكه على وجه التفصيل، فدلوا عليه.

قلنا: الدليل على ذلك أن العقاب حق لله تعالى، اليه التصرف فيه [و] القبض (٣) والاستيفاء، والاسقاط لا يقتضي اسقاط حق منفصل لغيره، فيجب أن نسقط باسقاطه كالدين، لان الدين انما يسقط عند اسقاط مستحقه لاختصاصه بهذه الصفات.

يبين ذلك: أنه لو لم يكن اليه اسقاط لم يكن اليه قبضه واستيفاؤه، لأن كل ذلك تصرف في هذا الحق، فمن ملك بعضاً ملك الجميع، ومن لم يملك بعضاً لم يملك الجميع. ألا ترى أن الطفل لو أسقط حقه من دين على غيره لما سقط، وان كان حقاً له، لأن التصرف في هذا الحق بالقبض والاستيفاء

(١) في هـ «معه» وفي م «به».

(٢) الزيادة من م.

(٣) في النسختين «فيه القبض» وفي م «والاستبقاء».

ليس اليه بل الى وليه، وهو محجور عليه في هذا الحق.
 واما شرطنا في صدر الدليل أن يكون حقاً له حتى لا يلزم اسقاط الحقوق عليه - كالثواب والعوض - باسقاط مستحقه، وشرطنا التصرف بالقبض والاستيفاء ليثبت له الولاية، ولا يلزم سقوط الثواب أو العوض باسقاط مستحقه، لأن الولاية في الثواب والعوض الى غير المستحق، وهو الله تعالى.
 وشرطنا أن لا يتعلق بحق لغيره منفصل. احترازاً من سقوط الذم المستحق على القبيح لقبحه باسقاطنا، لأن هذا الذم تابع للعقاب، ولا يجوز زواله مع ثبوت العقاب، فلو سقط باسقاطنا لسقط العقاب، وهو حق لغيرنا منفصل.

و راعينا الانفصال لأن الذم يسقط باسقاط العقاب لأنه تابع له، ولا يسقط العقاب باسقاط الذم لأنه أصل متبوع، كسقوط كل حق يتعلق بالدين من أجل وخيار وغيرهما عند سقوط الدين. ولا يسقط العقاب باسقاط الذم، لأن العقاب ليس بتابع للذم.

على أن الذم ليس بحق خالص لنا، لأننا متعبدون به، وفيه صلاح في الدين لنا، فهو كأنه حق علينا من هذا الوجه.
 ولأنه أيضاً مما يردع المفعول به فكأنه حق له، ولم يخلص كونه حقاً لنا كالدين وما أشبهه.

وإن شئت أن تقول في الاصل: العقاب حق لله تعالى، اليه قبضه واستيفأه، يتعلق باستيفائه ضرر، فوجب (١) أن يسقط باسقاطه كالدين.
 [ولا يلزم على هذا التحرير الثواب والعوض والمدح والشكر، لأنه لا ضرر يتعلق باستيفاء شيء من ذلك] (٢) ولا يلزم أيضاً الذم، لأنه ليس مما يضرر

استيفاءه، ولأن الذم أيضاً حق للفاعل والمفعول به على ما قدمناه.
فاذا ثبت أن العقاب يسقط باسقاط الله تعالى فيجب أن يكون حسناً في كل موضع انتفت عنه وجوه القبح، لأنه من جملة التفضل والاحسان، وفي حكم ايصال المنافع على سبيل التفضل، فكما لا بد في ذلك من اشتراط انتفاء وجوه القبح فكذلك هنا.

و عفو الله تعالى عن المذنبين في الآخرة تفضل باسقاط ضرر عظيم عنهم، ولا وجه يعقل فيه من وجوه القبح، فيجب القضاء بحسنه.

و دعوى من يدعي أنه مفسدة أو اغراء بالذنوب. باطلة، لأن العفو إنما يقع في الآخرة بحيث لا تكليف ولا مفسدة فيه.

اللهم إلا أن يقال: إن الإطماع في العفو فيه اغراء بالذنوب في الدنيا ومفسدة. وهذا غير صحيح، لأن في المكلفين من يكون مع وقع الطمع في العفو والتشدد أقرب الى فعل القبيح، فالاحوال مختلفة في ذلك.

وقولهم: إن الإطماع في العفو يقتضي أن لا يكون الله تعالى قد زجر عن المعاصي بغاية الزجر غير صحيح، لأننا نقول لهم: ومن أين وجوب غاية الزجر عليه تعالى؟ فما ذلك إلا دعوى. ثم ما المراد بغاية الزجر، أتريدون غاية المقدور؟ فهذا لا يصح، لأن في المقدور غايات [كثيرة] (١) ما انتهى الزجر إليها. وإن أرادوا غاية ما يقتضيه الحكمة والمصلحة، فبأي شيء علموا أن القطع على العقاب بهذه الصفة؟

و يلزم على هذه الطريقة أن يخبر الله تعالى بعدد أجزاء العتاب الواقعة بالمكلف في كل حال وتفصيل ذلك وكيفية وصوله، لأن ذكر ذلك أزعجراً لئلا يمالأ، وإذا لم يفعل هذا فيجب أن لا يكون زاجراً بغاية الزجر.

و اذا ثبت بما ذكرناه جواز سقوط العقاب بالعتفو، فالعتفو أن يقول الله تعالى: قد أسقطت عقوبة زيد وسمحت بعقابه. فيسقط بهذا القول العقاب المستحق ويقبح فعله مستقبلاً، ويجري مجرى سائر الحقوق من دين وغيره في أنه يسقط بالابراء الذي هو القول.

و عند مخالفتنا في الوعيد: أنه يسقط بهذا الوجه الذي ذكرناه ويسقط بوجه آخر، وهو أن لا يفعله تعالى [من] (١) العقاب والحال حال يحسن فيها استيفاء العقاب. غير أنهم يقولون: إن هذا الوجه يقتضي اسقاط مالم يفعل من العقاب في تلك الحال خاصة دون المستقبل.

و هذا الوجه غير صحيح، لأن العدول عن استيفاء الحق - وإن كانت الحال حالاً لاستيفائه - لا يدل على الاسقاط. ألا ترى أن من لم يستوف الدّين منافي وقت حلوله لا يحكم عليه بأنه أسقطه، بل نقول آخره والحق ثابت، فألا كان العقاب بهذه الصفة.

فاذا قيل: أي فائدة في التأخر والوقت وقت الاستيفاء؟

قلنا: لا يمتنع ارتفاع الدواعي الى الاستيفاء والدواعي الى الاسقاط، وليس بعدهما إلا التأخر. وغير ممتنع أن [يتعلق] (٢) بالتأخير فائدة كما يتعلق بالاستيفاء. ومن هذا الذي يخفى عليه أن ترك المطالبة بالوديعة في الوقت الذي يجوز أن يجاء بهافي ليس باسقاط لها ومسامحة بها.

فان قيل: قد أبطلتم أن يقع التحابط بين ثواب الطاعات وعقاب المعاصي، فثبتوا أن التوبة لا تؤثر في ذلك المستحق من العقاب.

قلنا: ما دللنا به على نفي التحابط يتناول هذا الموضع، لأن التوبة عند مخالفتنا تسقط عقاب ما هي توبته، وتحبط كما يحبط الثواب الزائد العقاب

الناقص. غير أنهم يدعون أن التوبة لم تُسقط العقاب لعظم المستحق عليها من الثواب، بل لوجه آخر، وهو أنها بذل المجهود في تلافي المعصية.

و الدليل الذي قدمناه في أن الشيء لا يُحبط غيره إلا بعد أن يكون بينه وبين تضاده تنافٍ. يبطل مذهبهم أيضاً في التوبة، لأن التوبة إذا لم تؤثر في اسقاط العقاب بكثرة ثوابها الذي يدعون أنه كالمنافي للعقاب (١) فمعلوم أنه لا تضاد ولا تنافي بينها نفسها وبين العقاب، فكيف يبطل ما لا ينافيه. والعقاب المستحق لا يكون إلا معدوماً، والموجود لا ينفي المعدوم.

فان استدلو على أن التوبة تزيل العقاب على سبيل الوجوب، بأنها لو لم تكن كذلك لقبح تكليف الفاسق بعد فسقه، لأن التكليف إنما يحسن تعريضاً للثواب، والفاسق مع استحقاقه العقاب لا يجوز أن يستحق الثواب، فيجب أن يكون له طريق الى ازالة العقاب لينتفع بمعارض له من ثواب طاعاته، وليس ذلك الطريق إلا التوبة، فيجب أن تكون مسقطه وجوباً للعقاب.

قيل: قد بنيت هذا الاستدلال على دعوى تُخالفون فيها، وهو أن الفاسق المستحق للعقاب لا يجوز أن يستحق الثواب بطاعاته حتى يجتمع له الاستحقاقان، وهل الخلاف إلا في ذلك؟ وعندنا أنه غير ممتنع أن يجتمع له استحقاق الثواب والعقاب في صاحبه، وقد دللنا على ذلك فيما تقدم.

ولو صح لكم تأثير كل واحد من الثواب والعقاب في صاحبه، وأنها لا يجتمعان. ثبت ما تذهبون اليه في التوبة، والطريق واحد، فكيف تبنون الشيء على نفسه؟

وبعد، فانا نسلّم لكم هذا الموضع ونتجاوز عنه ونقول: إنه لا بد إذا

كُلفَ الفاسق المستحق للعقاب من أن يكون له طريق الى الانتفاع بطاعاته، ولن ينتفع بها إلا بزوال عقابه، وقد جعل به الى ذلك طريق، وهو إعلام الله تعالى له أنه يتفضل عليه عند فعله التوبة باسقاط العقاب عنه، فينتفع حينئذٍ بثواب طاعاته. ولا فرق في الحكم الذي ذكرناه - وهو أن يكون له طريق الى ازالة العقاب - من أن يكون قبول التوبة واجباً أو تفضلاً، فمن أين وجوبه؟ وغير ممتنع أن يقال على هذه الطريقة زائداً على ما ذكرناه: فالمنكر من أن يكون طريقه الى ازالة العقاب عن نفسه مع الفسق، هو بأن يستكثر من الطاعات التي تزيد ثوابها على عقاب مامعه من الفسق، فيسقط العقاب وينتفع بما يفعله من الطاعات.

فاذا قيل: هذه الطاعات التي تقابل ثوابها لعقاب ذلك الفسق [هي] (١) من جملة تكليفه، ولا سبيل [له] (٢) الى الانتفاع بثوابها مع عقاب ذلك الفسق.

قلنا: لا شيء من الطاعات التي متى فعلها مقابل ثوابها عقاب ذلك الفسق إلا ويمكنه أن ينتفع بثوابها بعينها، بأن يكون قد قدم عليها طاعات يقابل ثوابها عقاب ذلك الفسق، وكذلك القول في كل طاعة يشار اليها أزال ثوابها عقاب ذلك الفسق. فقد صار في امكانه بهذا التقدير ازالة العقاب من غير جهة التوبة.

فاذا قالوا: ما قابل من الطاعات ثوابه لعقاب الفسق لا يمكنه الآن الانتفاع به، وان كان يتمكن من ذلك، بأن يقدم الطاعات الكثيرة قبل. قلنا: وكذلك ما يفعله صاحب هذا الفسق الكبير عندكم من الطاعات لا يتمكن المكلف الآن من الانتفاع بثوابه معه، لكنه كان يتمكن من ذلك

بأن يقدم [التوبة] (١). فقد تساوى في هذا الوجه.

فان استدلو على وجوب قبول التوبة بوجوب قبول الاعتذار في الشاهد، وأن المعتذر اليه اذا غلب في ظنه صدق المعتذر يقبح منه الذم على الاساءة ما كان يحسن منه قبل هذا الاعتذار، واذا كان هذا الاعتذار هو التوبة في المعنى، وانما يختص باسم الاعتذار اذا كان واقعاً من اساءة بعضنا الى بعض ويسمى توبة اذاً ومعنى (٢) القبح فقد ثبت أن التوبة مزيلة للعقاب على سبيل الوجوب.

قلنا: ومن سلم لكم أن المعتذر اليه وان غلب في ظنه صدقه يقبح من المضاء اليه ذمه حتى بنيتم على ذلك وجوب قبول التوبة. وقد تكلمنا على نظير هذه الطريقة حيث ادعيتم بقبح الذم بكسر القلم لمن عليه النعم الكثيرة، وقلنا: إننا نخالف في ذلك ولا نسلم صحته، فان ادعوا الضرورة في الموضع الذي خالفنا فيه، والضرورات (٣) لا تختص ويجب اشتراك العقلاء فيها. ولئن جاز لهم أن يدعوا الضرورة فيما يخالف فيه، ادعينا الضرورة في حسن الذم (٤) المعتذر، وان خالفونا في ذلك.

و ليس يمتنع أيضاً أن نقول على هذه الطريقة: لو كان ذم المسي بالاعتذار قد سقط ويبطل لما حسن متى يذم على هذا الاعتذار وود أنه لم يفعل أن يذمه على تلك الاساءة التي يقدم الاعتذار عنها، فلما حسن بلاشك ممن أنصف اذا ندم على اعتذاره أن يذمه على الاساءة المتقدمة، علمنا أن الذم ماسقط بالاعتذار، لأنه لو سقط لماعاد.

و بعد، فكيف يجوز أن يسقط شيء عند شيء، ولا وجه يقتضي سقوطه

(١) الزيادة من م.

(٢) كذا.

(٣) لعل الصحيح «الضرورات».

(٤) في م «في حسن ذم».

به. وهبهم تعللوا في سقوط الثواب بالعقاب والعقاب بالشواب، لما طالبناهم بالوجه المقتضي لذلك، بأن يقولوا: بأن الثواب يقارنه التعظيم، والعقاب يقارنه الاستخفاف، والتعظيم والاستخفاف متنافيان ولا يجتمعان. وإذا كنا قد بينا بطلان ذلك من أين لهم مثل هذا التعلل في التوبة إذا لم يذهبوا الى أنها تسقط العقاب بزيادة ثوابها، وأي تنافٍ بين التوبة نفسها وما يجري مجرى التنافي وبين عقاب الذنوب؟

فان استدلووا على أن التوبة تُسقط العقاب من جهة الوجوب، بأن التوبة تجب عقلاً، ولا وجه لوجوبها في العقل إلا اسقاط العقاب، لأنه لا يجوز أن يكون وجه وجوبها استحقاق الثواب، لأن النفع لا يدخل الفعل في الوجوب. قلنا: ومن أين أن التوبة تجب عقلاً، وما أنكرتم أن يكون وجه وجوبها كونها لطفاً في ترك القبيح وفعل الواجب، وانما علم ذلك بالسمع كما علم في أمثاله، وإذا علم بالسمع أن الله تعالى يفضل عندها بازالة العقاب لأنها قد صارت طريقاً الى ازالته، ولا فرق بين أن يزول العقاب عندها وجوباً أو تفضلاً في أنها تجب ليزول العقاب بها عن مستحقه.

فان قيل: اذا ذهبتم الى أن التوبة إنما يزول العقابُ عندها تفضلاً، وانكم إنما علمتم ذلك بالسمع والاجماع، فما التوبة التي تعلمون (١) بالسمع أن الله تعالى يفضل باسقاط الذنوب عندها.

قلنا: يجب أن تكون التوبة التي يقطع على أن الله تعالى يسقط عندها العقاب، هي الندم على الفعل القبيح، والعزم على أن لا يعود الفاعل الى فعله في القبح.

وإنما قلنا ذلك لأن هذه التوبة هي التي أجمع المسلمون بلاخلاف بينهم

(١) في النسختين «تعملون».

على أن العقاب يسقط عندها، فأما إذا قارن الندم العزم على أن لا يعود الى مثله في وجه القبح أو في العظم وزيادة العقاب، فبين الامة خلاف في أن العقاب يسقط هاهنا: فمنهم من يذهب الى سقوطه (١) وهو أبوعلي ومن وافقه، ومنهم من يذهب الى أنه لا يسقط وهو أبوهاشم وأصحابه.

وإنما ساغ اختلاف القوم في سقوط العقاب عند هذه المواضع، لأنهم ذهبوا الى أن التوبة توجب اسقاط العقاب، فيجب أن يكون العزم متناولاً لجهة استحقاق العقاب من القبح المجرد أو وجه القبح. وإذا كنا قد بينا أن التوبة لا تزيل العقاب وجوباً وعلى سبيل المنافاة، وإنما بالسمع علمنا أن العقاب يزول عندها، فيجب أن يُقطع على أن العقاب يزول في الموضع الذي اجتمعت الامة على زواله فيه، وهو الموضع الذي ذكرناه، ولا يتعداه الى غيره مما لم يقطع على زوال العقاب فيه.

(١) في النسختين «الى سقوط».

باب الكلام في النبوات

فصل

(في معنى قولنا رسول ونبي)

اعلم أن معنى وصفنا للرسول في أصل اللغة بأنه «رسول» أن مرسلاً أرسله، ومن جهة التعارف لابد من اشتراط قبول المرسل، لأنهم لا يكادون يسمّونه رسولاً بأن يرسله المرسل من غير أن يعلموا منه القبول لذلك .
وهذه اللفظة وإن كانت من جهة اللغة لا تفيد أنه رسول الله تعالى، فاطلاقها بالتعارف يقتضي الاختصاص بالله تعالى. ولهذا إذا أطلقوا «الرسول كذا» لم يفهم منه إلا رسول الله تعالى، وجرى مجرى اطلاق عاصٍ في اختصاصه بعاص الله تعالى.

فأما وصفه بأنه «نبي» فإن كان مهموزاً فهو من الانباء والاخبار، وإن كان مشدداً بغير همز فهو من الرفعة وعلو المنزلة مأخوذ من النبوة.
وليس يمتنع وصف الرسول بأنه «نبي» بالهمز وغير الهمز، لأن معناهما معاً مطرد فيه. لكن مع القصد الى التعظيم لابد من ترك الهمز.
وليس كل رفيع القدر يوصف بأنه «نبي» بل يختص اطلاق هذه اللفظة في من علت منزلته لأجل تكفله بأداء الرسالة وعزمه على القيام بها.
والأولى أن يكون هذا اللفظ مختصاً بمن كان هذه صفته من البشر، بخلاف ما قاله قوم من أن الملائكة توصف به.

و اطلاق لفظ «نبي» بالهمز وغيره يختص من تحمل رسالة الله تعالى دون غيره كما قلنا في اطلاق لفظة «رسول».

فصل

(في بيان وجه حسن بعثة الانبياء صلوات الله عليهم)

اعلم أنه (١) غير ممتنع أن يعلم الله تعالى أن في أفعال المكلف ما اذا فعله اختار عنده فعل الواجبات العقلية أو الامتناع من القبائح العقلية، وفيها ما اذا فعله اختار فعل القبيح أو الاخلال بالواجب، واذا علم الله تعالى ذلك فلا بد من إعلام المكلف به ليفعل ما يدعوه الى فعل الواجب ويعدل ما يدعوه الى فعل القبيح، لأن اعلامه بذلك من جملة ازاحة علتة في تكليفه. واذا كان تمييز ما يدعوه من أفعاله أو يصرف لا سبيل له اليه باستدلال عقلي، ولم يحسن أن يفعل الله تعالى له العلم الضروري به، فتجب بعثة من يُعلمه بذلك.

و هذا الوجه خاصة هو الذي نقول فيه: إن البعثة اذا حسنت له وجبت، وان الوجوب اذاً لا ينفصل (٢) من الحسن.

و الذي يدل على أن العلم بأحوال هذه الافعال في كونها أطافاً لا يعلم ضرورة، ما دللنا به على أن المعرفة به تعالى لا تكون ضرورة وان وقوعها من كسبنا أدخل في كونها [لطفاً] (٣).

و أيضاً فلا يصح أن نعلم أحوال هذه الافعال في كونها أطافاً إلا مع العلم بذاته تعالى، فهو كالفرع عليه. ولا يصح في الفرع أن يكون العلم به ضرورياً والعلم بالاصل مكتسباً.

و غير ممتنع أن يبعث الله تعالى الرسول لتأكيد ما في العقول وان لم يكن

(٣) التريادة من م.

(٢) لسر بواضح في م.

(١) في النسخة «أن».

معه شرع، وإلى ذلك ذهب أبو علي.

و ليس يُفْسِد هذا الوجه ما لا يزالون يقولونه من أن ذلك عبثٌ، لأن ما في العقول يغني عنه، أو قولهم إن ذلك يقتضي أن لا يجب النظر في معجز هذا النبي، ولا يحسنُ اظهار معجز لا يجب النظر فيه.

و ذلك أنه غير ممتنع أن يعلم الله (١) تعالى أنه إذا دعا إلى ما في العقول على سبيل التأكيد أطاع عند دعائه من كان لا يطيع، فيخرج من أن يكون عبثاً إلى أن يصير واجباً. وأي فرق في وجوب البعثة بين أن يأتي النبي بشرع هو لطف، أو يكون دعاؤه إلى ما في العقل نفسه هو اللطف، ولو لم يكن في دعائه لطف لم يكن عبثاً إذا كان على سبيل التأكيد، ويجري مجرى ترادف الأدلة.

و أما وجوب النظر في المعجز فحاصل على ما قلنا إذا كان دعاؤه لطفاً إلى ما في العقل، ولو لم يكن كذلك لم يجب ما قالوه، فانه غير مسلم لهم أن المعجز لا يحسن اظهاره إلا مع وجوب النظر فيه. وذلك منقسم، لأنه إذا دعا المكلف إلى أمر واجب لا يقوم فيه غيره مقامه كان النظر في معجزه واجباً، وإن لم يكن الأمر على ذلك حسن النظر في ذلك المعجز وإن لم يجب.

وقولهم: هذا الوجه يؤدي إلى جواز اظهار المعجزات على أيدي الصالحين ومن ليس بنبي. قلنا: ذلك عندنا (٢) جائز، وسيأتي الكلام فيه.

و غير ممتنع أن يبعث الله تعالى نبياً بلا شرع، ويكون العلم بأنه نبي نفسه لطفاً ومصلحةً لنا. وجائز أيضاً أن يبعث الله تعالى من يخبرنا بالقطع على عقاب العصاة، فإن العقول تجوز ذلك بالعفو، فإذا ورد نبي بأنه يستوفي فقد استفدنا منه ما كنا لا نعلمه بعقولنا.

(٢) في النسختين «عند».

(١) في هـ «أن لم يعلم الله».

و رأيت جماعة من محصلي شيوخ أصحاب أبي هاشم يميزون ذلك .
 وليس يمتنع أيضاً أن يحسن البعثة وان لم تجب اذا بعث الرسول لتعرفنا
 بين السموم والاغذية وليوقفنا على اللغات التي يتخاطب بها، لأن الإعلام
 بالفرق بين السم والغذاء - وان لم يكن واجباً على ماذكر في الكتب، وأن
 العلم به يمكن بالتجارب والعادات - فقد يحسن الاعلام ويكون ذلك وجهاً
 لحسن البعثة وان لم تكن واجبة. وكذلك القول في اللغات أنها وان جاز أن
 تكون بالمواضعة ويستغنى بها عن التوقيف. فليس بمتنع أن يقوم التوقيف
 مقام المواضعة.

و على مذهب أبي هاشم في قطعه على أن أصول اللغات لا تكون توقيفاً
 وانما تكون مواضعة. يستمر هذا الوجه، بأن يقال: اذا تقدمت مواضعة على
 بعض اللغات فجائز فيما يأتي بعدها من اللغات المختلفة أن تكون توقيفاً وجائز
 أن تكون بمواضعة، فلا يمتنع أن يأتي النبي بالتوقيف على ذلك .
 وليس يجوز أن يكون وجه حُسن بعثة النبي ما في المعرفة بنبوته من
 الثواب على سبيل التعريض للنفع، وذلك أن الفعل لا يجوز أن يجب إلا لوجه
 وجوب معقول، وما ليس بواجب في نفسه ولا له وجه وجوب معقول لا
 يُستحق عليه ثواب.

و ليس لأحد أن يجعل وجه حسن البعثة: أنَّ الرسالة مستحقة بعمل
 للرسول تقدمها. وذلك أن هذا الوجه لو صحَّ لم يؤثر فيما قصدناه من الرد على
 منكري بعثة الرسل من البراهمة. وليس مع ذلك بصحيح، لأن الثواب على
 الاعمال الشاقة لا يكون إلا نفعاً (١) محضاً، وتكليف الرسالة إلزام لمافيه
 مشقة وكلفة، فصفته منافية لصفة الثواب.

(١) في هـ «الأنفيا».

على أن القول بأن تكليف الرسالة مستحق يقتضي وجوب بعثة الرسل،
وان لم يكن في ارساله فائدة لأحد من تحمل شرع، ولا غير ذلك من الوجوه
المتقدمة. لأنه غير ممتنع أن يخلو المعلوم من ذلك، ويستحق بعض المكلفين
بأعماله الرسالة، فيجب ارساله على كل حال جزاءً على عمله.

ومن شبهة البراهمة قولهم: لا يخلو الرسول من أن يأتي بما هو موافق لما في
العقول، أو بما هو مخالف له، فان كان الاول فالعقل مغنٍ عنه، وان كان
الثاني فما يخالف العقل قبيح.

والجواب عن ذلك: أن الشرع انما يرد بتفصيل ما في العقل جملة، فهو
موافق في المعنى وغير مخالف له، لأن العقل دال على طريق الجملة على أن
مادعا الى القبيح فهو قبيح وما صرف عنه فهو واجب، فاذا ورد (١) السمع في
فعل بعينه بأنه داعٍ الى القبيح علمنا بالعقل قبحه، وكذلك اذا ورد السمع
بأنه صارف عن قبح علمنا وجوبه. فلو انكشف لنا بالعقل وبغير سمع
ما كشفه لنا السمع لعلمنا بالعقل، وما نعلمه بالسمع عند السمع فلا مخالفة
بين العقل والسمع، وانما يكون مخالفاً لو نفى السمع حكماً ثابتاً في العقل
وأثبت حكماً منتفياً فيه، وليس الامر على ذلك.

وليس كشف السمع عن تفصيل هذه الامور إلا كشف العادات
والتجارب والاخبار عنها. ألا ترى أن العقل لما دلّ على وجوب تجنب المضار
على الجملة ودلّ على قبح الظلم من طريق الجملة، ورجعنا في حصول الضرر
في بعض الافعال الى عادة أو تجربة أو خبر لم نكن بذلك مخالفين لما في العقل،
وكذلك اذا رجعنا في كون الضرر ظلماً الى طريقة من الاعتبار ليست مجرد
العقل لم يكن ذلك مخالفاً للعقل.

و من شبههم قولهم: إن الصلاة والصوم والطواف بالبيت قبيح في العقل، وما هو قبيح فيه لا يتغير حاله كالظلم والكذب.

و الجواب عن ذلك: أن قبائح العقل على ضربين: فضرب لا يتغير قبحه كالكذب والظلم، لأن وجه القبح هو كونه كذباً أو ظلماً. والضرب الآخر يجوز أن يتغير، فيخرج من حسن الى قبح، كالضرر (١) الذي (٢) متى عري عن استحقاق ونفع ودفع ضرر كان قبيحاً، ومتى حصل فيه بعض هذه الامور كان حسناً، فلم يجر مجرى الظلم في أنه قبيح على كل حال.

الصلاة و الصوم و الطواف انما يقبح في العقل اذا خلا من منفعة و غرض، فاذا عرض في ذلك نفع و غرض صحيح كان حسناً، فالسمع انما ورد في هذه الافعال لنا منافع و مصالح، ولو علمنا بالعقل أن لنا فيها منافع لعلمنا به حسنها.

و من شبههم قولهم: كيف يكون الصلاة مثلاً لطفاً في ردّ الوديعة ولا تناسب بينهما.

و الجواب عن ذلك: أن اللطف في الشيء ليس بواجب أن يكون بينه و بينه مناسبة و مجانسة ظاهران لنا وان كان لابد من حيث كان داعياً لنا اليه و باعثاً عليه من مناسبة. وليس يجب أن نعلم وجه كون الشيء داعياً على سبيل التفصيل، ولا أن نعلم أيضاً الى شيء يدعو من الواجبات تفصيلاً، بل يكفي أن نعلم أنه تعالى لم يوجب هذا الفعل الشرعي إلا وله وجه وجوب، إما صرف عن قبيح أو دعاء الى الواجب. وتفصيل ذلك غير واجب علمه.

(١) لعل الصحيح «كالضرب».

(٢) في النسختين «التي».

فصل

(في بيان وجه دلالة المعجزات على النبوت)

اعلم أن لفظة «معجز» تنبئ في أصل اللغة عَمَّن جعل غيره عاجزاً. والقديم تعالى هو المختص بالقدرة على الاعجاز والاقدار، فالمرامى هذه اللفظة في العرف دون أصل اللغة.

و معنى قولنا «معجز» في التعارف مادل على صدق من ظهر عليه واختص به، وانما يدل على ذلك بشرائط: الاول أن يكون من فعله تعالى، والثاني أن ينتقض به العادة المختصة بمن ظهر المعجز فيه، والثالث أن يختص بالمدعي على طريقة التصديق لدعواه.

و إنما قلنا «أن يكون من فعله تعالى» ولم نقل «أو مايجري مجرى فعله» على مايمضى في الكتب، لأن المدعي انما يدعي على الله تعالى يصدقه بما يفعل، فيجب أن يكون الفعل القائم مقام التصديق ممن طلب منه التصديق، وإلا لم يكن دالاً عليه، وفعل المدعي كفعل غيره من العباد في أنه لا يدل على التصديق، وانما يدل على فعل من ادعى عليه التصديق.

و قول من يقول: إن القرآن لو كان من فعل النبي صلى الله عليه وآله لدل على صدقه كما يدل وهو من فعله تعالى، ونقل الجبال وطفير البحار يدلان على النبوة وان كانا من فعل مدعي النبوة. ليس بشيء، لأن القرآن لو كان من فعله صلى الله عليه وآله وخرق العادة لكان المعجز في الحقيقة الواقع موقع التصديق هو اختصاصه تعالى له بالعلوم التي تمكن بها من القرآن وفعلها فيه صلى الله عليه وآله، و في نقل الجبال وطفير البحار المعجز على الحقيقة هو الإقدار بالقُدَر الكثيرة الخارقة للعادة على تلك الافعال دون الافعال أنفسها.

و أما الطريق الى العلم بأنه من فعله تعالى، فهو بأن يكون من جنس

لا يقدر عليه العباد كالحياة والجسم، أو يقع على وجه مخصوص لا يقدر على ايقاعه عليه العباد، كنقل الجبال وخلق البحر، والكلام الخارق للعادة بفصاحته.

و أما اشتراطنا أن يكون خارقاً للعادة فهو لأنه اذا لم يكن كذلك لم نعلم أنه مفعول لتصديق المدعي، وجوزنا أن يكون فعل بمجرى العادة. ألا ترى أن المدعي للنبوة لوجعل دلالة صدقه طلوع الشمس من مشرقها وطلعت منه، لم يكن ذلك دلالة على صدقه، ولو جعل دلالة صدقه طلوعها من المغرب فطلعت كذلك لدلت من هذا الوجه، ولا فرق بينهما إلا ما ذكرناه.

و أما الطريق الى معرفة كونه خارقاً للعادة، فهو أن العادات معلومة مستقرة بين العقلاء، وطريق علمها المشاهدة أو الاخبار، وقد علم العقلاء أن العادة ماجرت بطلوع [الشمس] (١) من المغرب، ولا بخلق ولد من غير ذكر وانثى، فاذا انتقض ذلك وتغير فهو خرق عادة.

ولا بد من أن تكون العادة مستقرة جارية، فيحدث ما ينقضها. ولهذا لا يجعل ابتداء العادات وافتتاحها من باب خرق العادة.

و العادات قد تكون عامة وقد تكون خاصة، وقد تكون عادة بعض أهل البلاد جارية بما هو نقض لعادة غيرهم، فلهذا قلنا: إن المعتبر هو انتقاض عادة من تلك العادة عادة له.

و أما الوجه في كون المعجز متعذر الجنس أو الصفة المخصوصة على العباد، فهو لأننا متى لم نعلم كذلك لم نشق بأنه من فعله تعالى، وجوزنا أن يكون من فعل غيره، وقد بينا أن المعجز لا بد من أن يكون فعله تعالى.

و إنما سويننا في المعجز ودلالته على الصدق بين أن يتعذر جنسه على العباد

وبين أن يتعذر صفته، بخلاف ماذهب اليه قوم من المُبطلين من أن المعجز لا يكون إلا متعذراً الجنس علينا، مَنْ قيل إن الذي يتعذر الجنس علينا إنما دل من حيث انتقاض العادة به، لا من حيث كان جنسه مختصاً به تعالى، فيجب فيما كان مقدوراً لنا اذا وقع على وجه خارق للعادة أن يدل؛ لمشاركته الاول في وجه الدلالة.

وأما وجه اشتراطنا اختصاص المعجز بالمدعي، فهو لأننا بذلك نعلم تعلقه بدعواه، وأنه تصديق لها، وإلا جَوَزنا مع عدم المطابقة والاختصاص أن لا يكون تصديقاً لهذه الدعوى.

و الطريق الى العلم باختصاصه به أن نعلم مطابقتها لدعواه. فاذا قيل: اللهم إن كنت صادقاً في دعوى رسالتك فصّدّقني بأن تطلع الشمس من مغربها، فطلعت كذلك. وهذا غاية المطابقة للدعوى، فجرى مجرى أن يصدّقه بكلام يتضمن التصديق نعلم أن كلامه تعالى خاصة.

و الذي يبين ذلك أنه لا فرق فيمن ادعى أنه رسولٌ غيره منا، بين أن نعلم أنه صدّقه (١) بأن يقول له صدقت مصرّحاً، وبين أن يقول المدعي إن دلالة صدقي عليه أنه يفعل كذا وكذا، ويشير الى فعل ماجرت عادة المدعي عليه بأن يفعله، فيقع منه على حسب ما التمس المدعي.

و ليس يفرق بين الامرين: أن التصديق بالقول مما تقدمت المواضعة عليه وأنه صريح للتصديق، ولا مواضعة في هذا الفعل الملتبس الذي ليس بكلام. وذلك لأن الكلام وان كانت المواضعة متقدمة عليه، فهاهنا في الموضع الذي ذكرناه ما يجري مجرى المواضعة، وهو طلب شيء مخصوص وفعله على الوجه المطلوب، وهذا يجري مجرى المواضعة المتقدمة في أنه دال على صدق المدعي،

(١) في هـ «أن صدقه».

لأنه لا فرق على ما بيننا بين تصديق أحدنا لغيره بالقول الموضوع للتصديق، وبين أن يلتمس منه فعلاً مخصوصاً فيوقعه على حد ما التمس.

و ليس لأحد أن يفرق بين الموضعين: بأن أحدنا يعلم قصده بفعله الواقع عقيب الدعوى الى التصديق ضرورة، وليس كذلك القديم تعالى. وذلك أنه قد يجوز أن لا يعلم قصد أحدنا ضرورة الى التصديق، ويفعل ما يطابق الدعوى من تصديق بكلام أو فعل مخصوص على ما التمس منه، فيعلم أنه مصدق وإلا كان فعله قبيحاً.

و ليس لأحد أن يقول: جؤزوا أن يكون الله تعالى إنما فعل الامر الخارق للعادة عند دعوى المدعي، لا لتصديقه بل لمصلحة أو لوجه غير التصديق.

قلنا: ما تجوز ذلك في القبح [إلا] كتجوز أن يصدق تعالى مدعي الرسالة عليه بالكلام الموضوع للتصديق، ويعلم أنه كلامه تعالى، ثم لا يريد التصديق به بل لمصلحة أخرى، ولهذا يقبح من أحدنا أن يقول لغيره وقد ادعى رسالته صدقت، أو يفعل ما التمس أن يصدق به ويريد بذلك وجهاً آخر. ولو قال إنما أردت بقولي «صدقت» عقيب دعواه تصديق الله تعالى أو تصديق صادق غير هذا المدعي، لم ينجه ذلك من أن يكون قد فعل قبيحاً يستحق به الذم.

و اعلم أنه ليس بواجب في مدعي النبوة أن يعين ما يلتزمه من دلالة صدقه، بل يجوز أن يلتزم دلالة على صدقه على الجملة، فاذا فعل عقيب ذلك ما يكون خارقاً للعادة دل على صدقه كدلالة المعين.

و الوجه الجامع بين الامرين: أن كل واحد منهما لا يحسن أن يفعل عقيب هذه الدعوى لا على سبيل المطابقة لها، وليس يجب في مدعي النبوة أن يكون طالباً بالقول الصريح دلالة التصديق له، بل نفس ادعائه للرسالة ودعائه الخلق الى تصديقه في ضمنه، ومفهوم منه على مجرى العادة طلب

ما يكون دلالة صدقه، فان عَيِّن ما يطلبه فذلك له، وان ادعى ولم يطلب صريحاً شيئاً فهو بالادعاء طالبٌ في المعنى لنايين يديه (١) ويدل على صدقه.

فصل

(في جواز ظهور المعجزات على أيدي غير الانبياء صلوات الله عليهم)

الذي يذهب اليه أصحابنا أن المعجزات يجوز ظهورها على أيدي الائمة عليهم السلام، ويجب ذلك في بعض الاحوال، ويجوز ظهورها على أيدي الصالحين وأفاضل المؤمنين.

وذهب كل من خالف من فرق الامة - سوى أصحاب الحديث - الى أن المعجزات لا يجوز ظهورها إلا على [أيدي] (٢) الانبياء خاصة.

و الذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه: أن المعجز انما يدل على صدق دعوى يطابقها، فان ادعى مدعي النبوة فالمعجز دال على نبوته، وان ادعى امامة فكذلك، وان ادعى صلاحاً وفضلاً فانما يدل على صدقه في ذلك. فلا بد من دعوى صريحة أو مستفادة في الجملة.

و أيضاً فان ظهور المعجز على يد الامام أو الصالح ليس بوجه قبح، ولا مما يجب أن يقارنه وجه قبح. فعليه وانما قلنا ذلك لأنه ليس بكذب ولا ظلم، ولا مختص بشيء من وجوه القبح المعقولة. ومن ادعى أنه مفسدة، أو يقترن به وجه قبح. فعليه الدلالة. وسنتكلم على ما يدعونه من التنفير، اذا اعترضنا ما يستدلون به.

فاذا صحت هذه الجملة ولم يمتنع أن يعرض في اظهار المعجز على غير النبي صلى الله عليه وآله مصلحة أو فائدة فيحسن الاظهار، ولا يجب القطع على

(٢) زيادة منا لاقتضاء السياق.

(١) كذا ولا تستقيم العبارة.

القبح.

وقد استدل أبوهاشم على أن المعجزات لا تظهر على غير الانبياء عليهم السلام بأن المعجز يدل على النبوة على وجه الابانة والتخصيص بخلاف الوجه الذي يدل عليه سائر الادلة، ودل على أن المعجز يدل على هذا الوجه الذي ذكره لوجوب ظهور المعجز على يد النبي صلى الله عليه وآله. وليس بواجب في الادلة الباقية مثل ذلك، لأنه لا يمتنع أن يكون بعض القادرين قادراً، فان لم يقدّم دليل على أنه بهذه الصفة نعلم بهذه الجملة أن وجه دلالة المعجز يخالف باقي الادلة.

واستدل أيضاً على أنها تدل من طريق الابانة بأن المعجزات اذا كثرت خرجت من أن تكون أدلة على النبوة، فباقي الادلة مع الكثرة لا تخرج من وجه دلالتها، ألا ترى أن ما دل على أن القادر قادر لا يخرج من أن يكون دليلاً على ذلك بالكثرة.

والجواب عما ذكره أولاً أن يقال له: إنما وجب ظهور المعجزات على يد الانبياء صلوات الله عليهم لأنهم متحملون من مصالحنا ما لا بدّ من أن نقف عليه، فيجب الظهور لهذا الوجه، وباقي مدلول الادلة ليس بواجب العلم به والوقوف عليه، فلم نصب الدلالة فيه. فلهذا الوجه اقترن الامران لا لما ذكره أبوهاشم من الابانة.

على أن في بعض مدلولات الادلة ما يجب ثبوت الدلالة عليه وان لا يعرى من دلالة. ألا ترى أننا نقول: إنه لو كان للجوهر حال هو عليها سوى أحواله المعقولة لوجب أن يكون على ذلك دليل ولو وجبت علينا صلاة سادسة وصوم شهرين (١) لوجب أن يدل على ذلك دليل، ولم يدل مفارقة ما ذكرناه

(١) في هـ «و صوم شهرين».

لسائر الأدلة ومساواته، لدلالة المعجز على أنه يدل من طريق الابانة.
فأما الكلام على ما ذكره ثانياً فهو: أن كثرة المعجزات يخرجها عن انتقاض العادة بها وتلحقها بالمعتاد، فيخرج عن وجه الدلالة على النبوة، لأن الشرط في دلالتها أن تكون خارقة للعادة، وليس كذلك باقي الأدلة، لأن كثرتها وتواليها وترادفها لا تنقض وجه دلالتها. ألا ترى إلى أن ما دل على كون القادر منقادراً لا يتغير دلالته بالكثرة والتوالي، لأنها لا تغير وجه الدلالة. وبعد، ففي الأدلة ما يدل قدر منها على مدلوله ولا يدل أقل منه عليه. ألا ترى أن (١) ما دل على أن كون القادر عالماً من الأفعال المحكمة لا يساوي كثيره لقليله، وكذلك ما يكون معجزاً أو خارقاً للعادة من الأفعال لا يساوي قليله كثيره.

وليس يجب إذا لم يساو ذلك ما يدل قليله وكثيره من الأدلة على كون القادر قادراً والحي حياً، أن يحتفلا في وجه الدلالة ويكون أحدهما دالاً من طريق الابانة (٢) فكذلك ما يتعلق به أبوهاشم.

ويمكن أن يقال لأبي هاشم: إذا سلمنا تبرعاً أن المعجزات تدل من طريق الابانة أن المعجز إنما يدل على ابانة صادق في دعواه من مدع غير صادق، فإن كان مدعياً لنبوة وصدّق بالمعجز علمناه نبياً، وإن ادعى الامامة وصدّق بالمعجز علمناه اماماً، وإن ادعى الصلاح وصدّق بالمعجز علمناه صالحاً. فلا يلزم على هذا أن يظهر على كل صالح وإن لم يدع الصلاح، لأنه إنما أبان الصادق المدعي من مدع غير صادق، فلا يلزم نفي الصلاح عن كل من لم يظهر عليه إذا لم يدعه.

فإن قيل: فيلزم على هذا وجوب ظهور، على الائمة كلهم، لدعوى الجميع

الامامة، وعندكم أن فيهم من لم يظهر معجزة عليه وان كان اماماً، وفي هذا نقض ما ذكرتموه.

قلنا: المعروف من مذاهب القوم الذين يذهبون الى ظهور المعجزات على أيدي الائمة عليهم السلام أنه لم يخل إمام من معجزة في وقت ما تقدم أو تأخر، فلو سلمنا خلوا امام من معجزة لم يجب نفي كونه اماماً لنفي المعجزة. اذا سلمنا أن دلالة المعجز على وجه الابانة، لأنه وان خلا امام من معجزة -وهي دلالة امامته- فلم يخل من نص يقوم في الدلالة مقام المعجز، فلا يجب بنفي المعجز نفي الامامة اذا قام غيره مقامه. ألا ترى أن المعجز وان أبان النبي صلى الله عليه وآله وسلم من غيره، فلا يجب القطع على أن من لا معجزة له من الانبياء عليهم السلام ليس بنبي. لأنه غير ممتنع أن يقوم نص النبي على نبي مقام المعجزة في الدلالة على صدقه.

فان خولفنا في ذلك فلا وجه لانكاره، لأن نص النبي دليلٌ يُوجب العلم، كما أن المعجز دليل يوجبه. فأَي فرق بين أن يعلم كونه نبياً بالمعجز وبين أن يعلمه بالنص وهما متساويان في ايجاب الفعل؟
فاذا قيل: اذا نصّ نبي على نبي فنبوة الثاني علمناها بمعجز النبي الاول لأنها مستندة اليه.

قلنا: المعجزة الاولى انما تدل على صدق النبي الاول لوقوعها عقيب دعواه وتعلقها به، ولا تعلق لها بالثاني ولا بدعواه، فكيف يدل على نبوته.
فان قنعوا بهذا التخريج خرجنا مثله، فقلنا: إن نصّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم على الامام يقوم مقام المعجزة للامام، لأن امامته مستندة الى صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومعجزه، فكان الامامة معلومة هنا بالمعجز الاول.

وقد استدل أبوهاشم بطريقة أخرى اعتمدها أصحابه فقالوا: تجوز اظهار المعجزات على يد غير الانبياء يقتضي النفور عن النظر في معجزات الانبياء

وفسروا النفور الذي ادّعوه بأن النظر في معجزات الانبياء انما وجب للخوف من فوت معرفة المصالح التي نعلمها من جهتهم، واذا جَوَزنا ظهورها على من لا مصلحة لنا معه بطل الخوف وارتفع وجوب النظر.

و هذا ليس بشيء يعتمد مثله، لأن الخوف على ما ذكر هو جهة وجوب النظر في المعجز، ومع تجويز كون من ظهر عليه اماماً أو صالحاً لا يرتفع هذا الخوف، لأن التجويز معه لا يكون نبياً متحماً لمصالحنا ثابت، وما تجويز كونه صالحاً أو اماماً إلا كتجويز كونه كاذباً منحرفاً، فاذا كان تجويز كذبه لا يمنع من وجوب النظر فيما أظهر، فكذلك لا يمنع من وجوب هذا النظر تجويز كونه صالحاً أو اماماً.

و بعد، فان المدعي إما أن يدعي نبوة مصرحاً بها، فهذا لا يجوز أن يكون صادقاً ليس بنبي، بل لا يدل إما أن يكون صادقاً فيكون نبياً، أو يكون كاذباً فيلزم النظر فيما يظهر على كل حال، لأن الخوف ثابت. وان كان المدعي يدعي كونه صالحاً، ولا لطف لنا في المعرفة بصلاحه ولا منفعة في الدين، فهو إما أن يكون كاذباً أو صادقاً صالحاً، ولا يمكن أن يكون مع صدقه نبياً، فلا خوف هاهنا من ترك النظر في معجزه، ونحن نخيرون بين النظر فيه وتركه.

فأما مدعي الامامة فلنا (١) في العلم بامامته مصالح دينية، وربما كان قول الامام حجة في بعض الشرائع على وجه لا يعلم ذلك الشرع إلا من جهته، على ما سنبينه في كتاب الامامة بمشيئة الله وعونه. فاذا ادعى الامامة فلا بد من النظر في معجزه، لأن الخوف من فوت المنافع الدينية ثابت، فيجب النظر فيما يظهره كما يجب مثل ذلك في النبي صلى الله عليه وآله.

(١) في النسختين «فأما يدعى الامامة قلنا».

فان قيل: جَوَّزُوا ظهور المعجز على يد الكافر اذا صدق في بعض إخباره وادعى صدقه فيه وطلب دلالة [على صدقه] (١).

قلنا: لا يجوز ذلك، لأن المعجز وان دلَّ على صدق الدعوى التي يطابقها، فلا بدَّ من اقتضائه تعظيم من ظهر على يده ومن أجله وعلو منزلته في الدين وبرفعته، واذا كان الكافر لأَظْهَرُ له في الدين ولا ثواب لم يجوز أن يظهر على يده ما يدل على أنه على صفة وليس عليها.

فان قال: جَوَّزُوا أن يظهر على يد الفاسق، فان الفاسق على مذاهبكم معشر المرجئة وان استحق الاستخفاف بفسقه فانه يستحق التعظيم والاجلال بايمانه وطاعاته.

قلنا: ليس يمتنع على الاصول الصحيحة أن نجيز ذلك اذا لم يعرض فيه وجه من وجوه القبح من استفاد (٢) وغيره، وليس يجب اذا جَوَّزْنَا ذلك أن يلزم ظهوره على يد المهتكين في المعاصي المذممين على فعل القبائح والدنايا وان كان معهم محض الايمان، وذلك لأننا قدينا أن المعجزات تدل مع الصدق في الدعوى على علو منزلة صاحبها في الدين، وتقدم قدمه فيه عند الله تعالى، ومن ذكرت حاله من أهل القبائح والسخايف لا منزلة له في الدين عالية ولا رتبة رفيعة، فكيف يظهر على يده ما يقتضي ذلك. والفرق بين ما أجزناه وامتنعنا منه واضح لا يشكل على منصف.

فصل

(في أن الانبياء عليهم السَّلام لا يجوز شيء من المعاصي قبل النبوة ولا بعدها)
عندنا أنه لا يجوز على الانبياء عليهم السَّلام فعل قبيح في حال النبوة ولا

(٢) كذا، ولعل الصحيح «من استفاد».

(١) الزيادة من م.

فما تقدمها، ولا يجوز عليهم كبير الذنوب ولا صغيرها.
وقالت المعتزلة و من وافقها من الزيدية وغيرهم: ان الكبائر لا يجوز
عليهم قبل النبوة ولا بعدها، وجوزوا الصغائر في الحالين بعد ألا تكون مستخفة
من ذلة.

و أجازا الحشوية وأصحاب الحديث عليهم الكبائر سوى الكذب في حال
النبوة، وجوزوا الجميع قبل النبوة.

وقد أشبعنا الكلام في هذا الباب في كتابنا الموسوم بتنزيه الانبياء
والائمة عليهم السلام. غير أننا لا نخلي هذا الكتاب من جملة فيه منفعة.
والذي يدل على أن الكذب لا يجوز عليهم فيما يؤدونه عن الله تعالى هو
العلم المعجز، لأنه ادعى الرسالة، وأنه صادق فيما يؤديه، فصدق على هذه
الدعوى بالمعجز، أمن بهذا التصديق كونه كاذباً فيما يؤديه، لأن تصديق
الكذاب لا يجوز عليه تعالى.

فأما الكذب فيما لا يؤديه و باقي الذنوب فالذي يؤمن من وقوعها أن تجوز
عليهم صارف عن قبول أقوالهم ومنقّر عنهم.

ولا يجوز أن يبعث من يوجب علينا اتباعه و تصديقه و هو على صفة تنفر
عنهم، وقد جنب الانبياء عليهم السلام الفظاظة والغلظة، [و] الخلق (١)
الشيعة، وكثيراً من الامراض مع حسن ذلك لأجل التنفير، فأولى أن يجنبوا
لذلك.

فان قيل: كيف تحكمون بأن تجوز الكبائر منفر و من الناس من أجاز
ذلك على الانبياء مع قبوله منهم.

قلنا: ليس المراد بقولنا «انه منقّر» أن الفعل الذي نقر عنه لا يجوز أن

يقع معه (١)، إنما نريد أنه أقرب أن لا يقع، وليس كل صارف عن الشيء نقطع على أن ذلك الشيء لا بد أن يرتفع عنده، كما ليس كل داعٍ يجب أن تقع عنده ما هو داعٍ إليه. ألا ترى أن قطوب (٢) الداعي للناس إلى طعامه وتضجره وتبرمه صارف عن حضور طعامه ومنقّر عنه، وإن جاز أن يقع معه، وطلاقة وجهه وتبسمه داعياً إلى الحضور. وإن جاز أن لا يقع عندها.

وقد يقع في بعض الأحوال القبول من السخيف المتهاك في القبايح وإن كان ذلك في نفسه منقراً، ويرتفع القبول من الناسك المتماسك وإن كان ذلك داعياً.

و دليل نفي الكبائر عنهم قبل النبوة ما اعتمدنا من التنفير بعينه، لأن من المعلوم ضرورة أن النفوس إلى من لم يرتكب قط الكبائر - وإن تاب منها - أسكن وأقرب إلى قبول قوله ممن فعل ذلك.

و المَعْوَل ما ذكرناه على العادة والاختيار.

و دليل نفي الصغائر عنهم في حالة النبوة وقبلها هو أيضاً ما بيناه، لأن النفوس إلى من لم يُعْهَد منه قبيح أسكن والقبول منه أقرب ممن واقع القبايح وياشر الفواحش، وإن وقعت مُحِبَّة العقاب على ما يذهب إليه مخالفونا، لأن ذهاب عقابها بكثرة ثواب فاعلها لا يخرجها من كونها قبايح وذنباً، مما لو انفرد لاستحق الذم والعقاب.

و لا اعتبار عندنا وعندهم في باب التنفير باستحقاق الذم والعقاب، لأن الكبائر المتقدمة للنبوة بعد وقوع التوبة منها لا يُستحق بها ذم ولا عقاب، ومع هذا فقد منعنا منها لطريقة التنفير، ولأن النفوس مع فقدانها أسكن وأقرب إلى القبول. وكذلك الصغائر لا يخرجها بكونها منقّرة أنه لأزم عليها ولا عقاب إذا

كانت في نفوسها قبائح، ومما لو انفرد لاستحق (١) به الذم والعقاب.
 فأما قولهم إنه لاحظ للصغائر إلا بتنقيص الثواب، ونقصان الثواب غير
 منفر، لأنه لو نفر لما أخلّ الانبياء بالنوافل، وقد علمنا اخلاصهم بها.
 وذلك أن الصغائر وإن كانت عندهم ينقص الثواب فهي قبائح، ولو
 انفردت لاستحق به الذم والعقاب، وليس كذلك الاخلال بالندب.
 على أنه يمكن التفرقة بين الاخلال بالنفل وبين الصغائر، وإن نقص
 الثواب عندنا (٢) بأن النفل ينقص معه ثواب لم يتقدر استحقاقه، وإنما فات
 استحقاقه والصغيرة تؤثر في ثواب استقرّ به واستحق به ثم زال وبطل.
 وفرق كثير بين فوت ما لم يحصل ولم يستقرّ، وبين الفوت الحاصل
 المستقر. ألا ترى أن من ولي ولاية جليلة في دين أو دنيا واستقرّت له ينفر عنه
 عزله عنها، ولا يجري ذلك مجرى من لم يؤل تلك الولاية قط.
 فإن قيل: فبأي شيء علمتم أن النبي صلى الله عليه وآله لا يجوز عليه
 كتمان ما بعث لادائه؟

قلنا: لأن ذلك مؤدّ إلى نقض غرض مُرسله، لأن الغرض في ارساله (٣)
 وصول ماحمله وكلفه أداءه إلى من هو مصلحة له حتى يكون مزيجاً لعلتهم،
 فإذا علم أنه لا يؤدي انتقض الغرض، ولم يكن مزيجاً لعله المكلفين في معرفة
 مصالحهم.

و ليس يجري تكليف الرسالة مجرى تكليف غيرها، لأن الغرض في باقي
 التكاليف تعريض المكلف للثواب وتمكينه من استحقاقه، وذلك حاصل
 أطاع أو عصى، والغرض في تكليف الرسالة ما يرجع إلى المرسل إليه من
 العلم إلى مصالحهم، فإذا أرسل من يعلم أنه لا يؤدي انتقض الغرض وارتفعت

(٣) في هـ «ارسال».

(٢) في م «عند».

(١) في م «لاستحق».

ازالة العلة.

وقد تكلمنا على الايات التي يتعلق بها المبطلون في جواز المعاصي من الانبياء صلوات الله عليهم وبيّنا الصحيح في تأويلها في كتابنا المفرد بتنزيه الانبياء والائمة، وما هوها هنا عارض غير مقصود لا يكون استيفاء الكلام عليه كاستيفائه بحيث هو الاصل المقصود.

فصل

(الكلام في الأخبار)

انما قدمنا الكلام في الأخبار على الدلالة على نبوة نبينا صلى الله عليه وآله، لأن دلالة اعجاز القرآن على النبوة مبنية فينا على العلم بالأخبار، لانا نعلم وجود القرآن وظهوره من جهة النبي صلى الله عليه وآله وتحدي العرب به، وانه لم يعارض على وجه ينقض العادة بالأخبار، وبما هو مسند اليها، فلا بد من الكلام في الاخبار وأقسامها، وكيف تكون طريقاً الى العلم لأنها كالأصل فيما يحتاج الى بيانه.

وقد كان يجوز أن يذكر الكلام في الاخبار عند كلامنا في الامامة للتعلق القوي بين الكلام في الامامة وبين الاخبار، لأن تعيين النصوص على الامامة بالاخبار يعرفه من لم يشهد تلك النصوص، ولأن الاحوال الحادثة والامور الجارية المتعلقة بالامامة لا يُعلم إلا بالاخبار، لكننا لما قدمنا الكلام في النبوة على الامامة -والاخبار أصل فيها- وجب أن نقدمه ها هنا ونحيل عليه هناك اذاصرنا الى الكلام في الامامة باذن الله تعالى.

ولهذا لما كان الكلام في نبوة نبينا صلى الله عليه وآله له تعلق بنسخ الشرائع وجوازه، لأن شريعته «ص» ناسخة للشرائع المتقدمة، وجب أن نقدم الكلام في النسخ وأحكامه عليها، ونحن نتلو الكلام في الاخبار، والله تعالى

المعين والموفق للصواب.

فصل

(في الكلام في حدّ الخبر وشيء من أحكامه)

يجب أن يحدّ الخبر بأنه، ما صحّ فيه الصدق أو الكذب، ولا نحدّه بما يمضي في الكتب من أنه ماصحّ فيه الصدق والكذب، لأن ذلك ينتقض بالأخبار التي لا تكون إلا صدقاً، كالإخبار عن الله وصفاته التي هو عليها، كقولنا انه قديم وعالم لنفسه وما أشبه ذلك، وكقولنا الظلم والكذب قبيحان. وينتقض بالخبر الذي لا يمكن إلا أن يكون كذباً، كقولنا إن صانع العالم محدث، والجهل والكذب حسن.

وقد تعاطى من حدّ بهذا الحدّ الخبر، الجواب عما ذكرناه، بأن قال: يمكن أن يخبر بهذه الأخبار بعينها عن غير من هو على ما تناولته فيكون كذباً، وفي الموضع الآخر يخبر بها (١) عمن هو تناولته (٢) فيكون صدقاً.

وهذا تعلل بالباطل، لأنه اذا قال: الله تعالى قديم عالم لنفسه، وقصد الى القديم تعالى دون غيره، فهو مخبر وما تكلم به خبر على الحقيقة، وهو لا يمكن على الوجه الذي وقع أن يكون كذباً مع أنه [خبر] (٣)، فقد انتقض حدّ الخبر الذي اختاروه على كل حال.

وقد اختار قوم أن يحدّوا الخبر بأنه ما احتمل التصديق والتكذيب، فراراً من مسألة يُسأل عنها، وهي قولهم في صادق وكاذب صدقاً أو كذباً، لأن ذلك خبر وهو غير محتمل للصدق أو الكذب.

والذي يجب أن نقوله: إن حدّ الخبر بأنه ما احتمل التصديق والتكذيب

(١) في هـ «مخبر بها». (٢) في م «عمن هو عما تناولته». (٣) الزيادة من م.

صحيح جائز، وليس يجب الفرار من حدّه بأنه ما احتمل الصدق أو الكذب لأجل الاعتراض المذكور، لأن من قال في صادق وكاذب صدقاً خبره في الحقيقة كذب، لأن مخبر خبره كونها صادقين وليس هما كذلك فخبره كذب لا محالة، وكذلك إذا قال كذباً فخبره كذبٌ للعلّة التي ذكرناها.

و كان أبوهاشم يجيب عن هذا الاعتراض: بأن هذان خبران (١) في المعنى أحدهما كذب والآخر صدق، فكما لا يصح في خبرين منفصلين أحدهما صدق والآخر كذب أن يقال فيها إنها كذب ولا أنها صدق، بل يقال أحدهما صدق والآخر كذب، [فكذلك القول فيما اعترضوا فيه.

و الجواب الاول أقوى و أظهر، وليس في الخبر واسطة بين الصدق والكذب] (٢) لان [المخبر] (٣) لا يخبر تعلقاً بالمخبر عنه من أن يكون على ما تناوله الخبر فيكون الخبر صدقاً، أو ليس على ما تناوله فيكون كذباً، ولا واسطة بين النفي والاثبات في مخبر الخبر، فلا واسطة إذاً في الخبر بين الصدق والكذب.

و قول الجاحظ: إن من شرط الكذب أو الصدق أن يعلم المخبر بحالهما. باطل، لأننا قد نصف بالصدق أو بالكذب من لا يعلم أنها كذلك. ألا ترى أن من قال منا «زيد في الدار» وهو فيها، يصفه جميع أهل اللغة بأنه صادق ويقولون له صدقت وإن لم يعلم هو أنه صادق ولأن زيداً في الدار، وكذلك يصفونه بأنه كاذب إذا لم يكن زيد في الدار، وإن لم يعلم المخبر بأن خبره ليس (٤) على ما تناوله. والمسلمون يصفون المخالفين لهم من اليهود والنصارى بأنهم كاذبون على الله تعالى، وقد وصف الله تعالى في كتابه قوماً من المبطلين

(٢) الزيادة من م.

(١) في م «بأن يقول أن خبران».

(٤) في النسختين «وليس».

(٣) الزيادة منا لاقتضاء السياق.

بأنهم كذبوا عليه، وإن لم يعلموا كونهم كاذبين.
وقد يكون الصدق من جنس الكذب. ألا ترى أن من أخبر أن زيداً في الدار إذا كان صدقاً لا يفصل السامع بينه وبين من أخبر بذلك وهو كاذب، فلو كان مخالفاً له في الجنس لفصل المدرك بينهما، بل نفس ما يكون صدقاً يجوز أن يكون كذباً، لأن من قال «محمد رسول الله» وقصد به إلى نبينا صلى الله عليه وآله يكون خبره صدقاً، ولو قصد إلى غيره يكون كذباً، والعين واحدة، والخبر لم يكن خبراً لجنسه ولا لصيغته، لأن ذلك كله قد يحصل فيما ليس بخبر، وإنما يكون خبراً لقصد المخبر إلى الاخبار به، وقد بينا ذلك ودللنا عليه في صدر الكلام في العدل من هذا الكتاب.

فصل

(في أن الاخبار قد يحصل عندها العلم)

حكى المتكلمون عن فرقة تعرف بالسُّمْنِيَّة (١) أنهم ينكرون وقوع العلم بالأخبار وعندها ويخصون العلوم بضروب الادراكات دون غيرها.
وهذا مذهب ظاهر البطلان، لا معنى للتشاغل برده والاكتثار بدفعه.
وما المشكل فيما يحصل من العلم عند الأخبار إلا كالمشكل فيما يحصل عند المشاهدة وغيرها من ضروب الادراكات، وما مدخل للشبهات في هذا إلا كدخلها في ذلك. ألا ترى أن نفوسنا تسكن إلى وجود البلدان التي لم نشاهدها وإنما أخبرنا عنها، وإلى وجود الملوك وسيرهم، والحوادث الكبار، والوقائع الجارية في أيامهم، كسكوننا إلى العلم بالمشاهدات. فمن (٢) ادعى

(١) السمنية بضم السين وفتح الميم مخففة: فرقة تعبد الأصنام وتقول بالتناسخ وتنكر حصول العلم بالأخبار، قيل نسبة إلى سومات بلدة من الهند على غير قياس. انظر: المصباح المنير ١/٣٩٤.
(٢) في النسختين «فيمن».

فيما يحصل عند الأخبار أنه ظن وحسبان وليس بعلم، كمن ادعى ذلك بالمشاهدات.

فصل

(في كيفية حصول العلم عند الاخبار)

(هل هو ضروري أو مكتسب؟)

اعلم أن الأخبار على ضربين: فضرب لا يحصل عنده علم، فيختلف أنه ضروري أو مكتسب، كأخبار الآحاد وما لم يبلغ ناقلوه حد التواتر.

والضرب الآخر يحصل عنده العلم، وهو على ضربين: أحدهما يحصل العلم به لكل عاقل سمع تلك الأخبار حتى لا يجوز أن يشك فيه، كأخبار البلدان والوقائع والحوادث الكبار. والضرب الآخر لا يجب حصول العلم عنده إلا لمن نظر واستدلّ وعلم أن المخبرين بصفة من لا يجوز الكذب عليه، كالأخبار عن معجزات النبي صلى الله عليه وآله سوى القرآن، وكالخبر الذي يرويه الشيعة من الإمامية من النص على أمير المؤمنين عليه السلام.

فالقسم الاول ذهب قوم على أن العلم به ضروري من فعل الله تعالى بالعادة، وهو مذهب أبي هاشم وأبي علي ومن وافقهما، وذهب قوم الى أن العلم بذلك مكتسب ومستدلّ عليه، وهو مذهب أبي القاسم البلخي ومن وافقه.

والذي يقوى في نفسي التوقف عن القطع على صفة هذا العلم المشار اليه بأنه ضروري أو مكتسب، وتجوز كونه على كل واحد من الوجهين. وإنما قوينا ذلك لأن العلم بهذه الأخبار يمكن أن يكون قد يتقدم له على الجملة العلم بصفة الجماعة التي لا يجوز أن يتفق منها الكذب، ولا أن يتواطأ عليه، لأنه علم مستند (١) الى العادة، فجائز أن يكون قد عرف ذلك وتصوره، فلما

(١) في النسختين «مستندة».

خبره عن البلدان والامصار من هو على تلك الصفة التي ذكرناها فعل لنفسه اعتقاداً لصدق هذه الاخبار، وكان ذلك الاعتقاد علماً لمطابقته الجملة المتقدمة، ويكون كسباً له لا ضرورياً فيه.

و ليس لأحد أن يقول: إن ادخال التفصيل في الجملة على ما ذكرتم إنما يكون فيما له أصل ضرورياً على ميل الجملة (١)، فعندنا أن من شأن الظلم أن يكون قبيحاً على الجملة، فاذا علمنا بضرر بعينه أنه ظلم فعلنا اعتقاداً لقبحه، وكان علماً لمطابقة الجملة المتقررة.

و أنتم قد جعلتم الجملة مكتسبة والتفصيل كذلك، وذلك أنه لا فرق بين أن تكون الجملة المتقررة معلومة بالضرورة أو بالاكتساب في جواز أن يبنى عليها التفصيل، لأن من علم منا باكتساب أن من صح منه الفعل يجب أن يكون قادراً، وأن القادر يجب أن يكون حياً على سبيل الجملة، ثم علم في بعض الذوات صحة [الفعل] (٢)، فلا بد من أن يفعل اعتقاداً لأن تلك الذوات بعينها قادرة، ويكون الاعتقاد علماً. وكذلك اذا علم في ذات أنها قادرة، فلا بد أن يفعل مع تقدم الجملة التي ذكرناها اعتقاداً لأنها حية ويكون علماً، فلا فرق اذاً في دخول التفصيل في الجملة المتقدمة بين الضروري والمكتسب.

و كما يمكن ما ذكرناه وبيناه، فممكن أيضاً أن يكون الله يفعل لنا العلم عند سماعنا لأخبار البلدان وما شاكلها على ما ذهب اليه القوم بالعادة، وليس في العقل دليل على قطع بسبب أحد الامرين ولا يخل الشك في ذلك بشيء من شروط التكليف، فيجب أن يكون مجوزاً الى أن يعثر (٣) على دليل قاطع بأحد الامرين.

(١) كذا في النسختين. (٢) الزيادة من م. (٣) في هامش هومتن م «يغير».

وقد تعلق من قطع على الضرورة بأشياء:

(الأول) أن العلم بمخبر هذه الاخبار لو كان مكتسباً و واقعاً عن تأمل حال المخبرين وبلوغهم الى حدّ الذي لا يجوز أن يكذبوا وهم عليه، لوجب أن يكون من لم يستدل على ذلك وينظر فيه من العوام والمقلدين وضروب الناس لا يعلمون البلدان والحوادث العظام. ومعلوم ضرورة الاشتراك في العلم بذلك أن حدّ (١) العلم الضروري قائم في العلم بمخبر أخبار البلدان، لأننا لا نتمكن من ازالة ذلك عن نفوسنا ولا التشكك فيه. وهذا حدّ العلم الضروري.

(الثاني) أن اعتقاد من ذهب الى أن هذا العلم ضروري صارفٌ قوي عن النظر فيه والاستدلال عليه، فكان يجب أن يكون كل من اعتقد أن هذا العلم ضروري غير عالم بمخبر هذه الاخبار، لأن اعتقاده يصرفه عن النظر، فكان يجب خلوجاعتنا من العلم بالبلدان وما أشبهها. ومعلوم ضرورة خلاف ذلك.

(الثالث) قد يقال لهم (٢) فيما تعلّقوا به أولاً: إن طريق اكتساب العلم بالفرق بين الجماعة التي لا يجوز أن تكذب في خبرها وبين من يجوز ذلك عليه، قريب لا يحتاج الى دقيق النظر وطويل التأمل، وكل عاقل يعرف (٣) بالعادات الفرق بين الجماعة التي قضت العادات بامتناع الكذب عليها فيما ترويه، وبين من ليس كذلك. والمنافع الدنيوية من التجارات وضروب التصرفات مبنية على حصول هذا الفرق فهو مستند (٤) الى العادة، ويسير التأمل كافٍ فيه. فلا يجب في المقلدين والعامّة أن لا يعلموا مخبر هذه الأخبار

(٢) في النسختين «قد قال لهم».

(٤) في النسختين «فهو مستنده»

(١) في النسختين «أن الحد».

(٣) في النسختين «يعرفه».

من حيث لم يكونوا أهل تحقيق وتدقيق لما ذكرناه.
ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانياً: لا نسلم لكم أن حد العلم الضروري هو ما يمتنع على العالم دفعه على نفسه، بل حده مافعله في من هو أقدر مني مما هو من جنس مقدوري على وجه لا أتمكن من دفعه، فلا ينبغي أن تجعلوا ما فتردتم به من الحد دليلاً على موضع الخلاف.

ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثاً: إن الفرق بين صفة الجماعة التي لا يجوز عليها (١) الكذب لامتناع التواطؤ عليها، واستحالة الكذب عليها، العقلاء كالملجئين عند كمال عقولهم وحاجتهم إلى التعيش والتصرف إلى العلم بذلك، فالدواعي إليه قوية، والبواعث على فعله متوفرة. وقد حصل للعقلاء هذا العلم وهذا الفرق قبل أن يختص بعضهم بالاعتقاد الذي ذكرتم أنه غير ممتنع أن يكون العلم بما قلناه قد سبقه وتقدم عليه.

ويلزم على هذا الوجه أن لا يكون أبو القاسم البلخي عالماً بأن المحدثات تفتقر إلى محدث، لأنه يعتقد أن العلم بذلك ضروري، واعتقاده ذلك صارف له عن النظر، فيجب أن لا يكون عالماً بذلك، ويجب أن يكون غير عارف بالله تعالى، ولا شيء من صفاته وأحواله. فأتي شيء قالوه في البلخي قلنا مثله فيما تعلقوا به.

فان قيل: إذا جوّزتم أن يكون العلم بالبلدان وما أشبهها ضرورياً فهل قولكم في شروط وقوع العلم يوافق مذهب البصريين، أم تشرطون غير شروطهم؟

قلنا: إذا جوّزنا ما يذهبون إليه فشروطنا في حصول هذا العلم شروطهم بعينها، وليس هذا [موضع] (٢) ذكر تفاصيل الشروط والدلالة على صحتها،

(١) في النسختين «عليه».

(٢) الزيادة منا لاقتضاء السياق.

لأنه يطول ويخرج به عن غرض كتابنا هذا.

و يجب على موجب ما قلناه أن نشترط فيما يقع العلم الضروري عنده من الأخبار أن يكون من أخبر بذلك الخبر لم يسبق لشبهة أو تقليد الى اعتقاد لنفي ذلك الذي تضمنته الخبر، لأن هذا العلم اذا كان مستنداً الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز وقوعه على شروط زائدة وناقصة بحسب ما علمه الله تعالى من المصلحة وأجرى به العادة.

و إنما احتجنا الى زيادة [هذا] (١) الشرط لئلا يقال لنا: أي فرق بين خبر البلدان والأخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسييح الحصى وما أشبه ذلك . وأي فرق أيضاً بين أخبار البلدان وخبر النص الجلي الذي يتفرد به الامامية بنقله؟ وألا أجزم أن يكون العلم بذلك كله ضرورياً، كما أجزموه في أخبار البلدان وما أشبهها؟

و ليس يمتنع أن يكون السبق الى الاعتقاد مانعاً من فعل العلم الضروري بالعادة، كما أن السبق الى الاعتقاد بخلاف ما يولده النظر عند أكثر (٢) مخالفينا مانع من توليد النظر للعلم، فاذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب فأولى أن يجوز [فيما] (٣) طريقه العادة.

و ليس لأحد أن يقول: فيجب على هذا يقتضي أن لا يفعل العلم الضروري لمن سبق الى الاعتقاد لنفي ذلك المعلوم، ويفعل لمن لم يسبق. وهذا يقتضي أن يفعل العلم الضروري بالنص الجلي للشيعه، لأنهم لم يسبقوا الى اعتقاد مخالفه، وكذلك المسلمون في المعجزات التي ذكرناها. وذلك أنه يمكن أن نقول: إن المعلوم في نفسه اذا كان من باب ما يمكن السبق الى اعتقاد نفيه

(٣) الزيادة من م.

(٢) في هـ «عن أكثر».

(١) الزيادة من م.

إما لشبهة أو لتقليد لم يجبر الله تعالى العادة بفعل العلم الضروري به، وإن كان مما لا يجوز أن يدعوا العقلاء داعٍ إلى اعتقاد نفيه، ولا يعترض شبهة في مثله كالخبر عن البلدان إن جاز أن يكون العلم به ضرورياً عند الخبر على ما ذكرناه.

و ليس لهم أن يقولوا: فأجيزوا أن يكون في العقلاء المخالطين لنا السامعين للأخبار من سبق إلى اعتقاد منع بالعادة من فعل العلم الضروري له، فجوزوا أن يكون في خبركم بأنه لا يعرف بعض البلدان الكبار والحوادث العظام مع سماعه الأخبار وكمال عقله صادقاً.

و ذلك أنا نعلم ضرورة أنه لا داعي يدعوا العقلاء إلى سبق إلى اعتقاد نفي بلد من البلدان، أو حادث عظيم من الحوادث. ولا شبهة تدخل في مثل ذلك مفارق هذا الباب أخبار المعجزات والنص، لأن كل ذلك مما يجوز السبق فيه إلى الاعتقادات الفاسدة للدواعي المختلفة.

و أما البلخي فانه يتعلق في نصرة مذهبه بأن يقول: لا يجوز أن يقع العلم الضروري بما ليس بمدرّك، ومخبر الأخبار عن البلدان أمر غائب عن ادراك من لم يشاهد ذلك، فلا يجوز أن يكون ذلك ضرورياً، لأنه لو جاز كون العلم بالغائب عن الحواس ضرورياً جاز أن يكون العلم بالمحسوس مستدلاً عليه. وربما تعلق في ذلك: بأن العلم بمخبر الأخبار إنما يحصل بعد تأمل أحوال المخبرين بها وصفاتهم، فدلّ ذلك على أنه مكتسب.

فيقال لهم عن الشبهة [الاولى] (١): لم زعمت أن العلم بالغائب عن الحس لا يكون ضرورياً، أو ليس الله تعالى قادراً على فعل العلم بالغائب مع غيبته، فما المنكر من أن يفعله بمجرى العادة عند اخبار جماعة مخصوصة؟

و ليس له أن يدّعي أن ذلك ليس في مقدوره تعالى، كما يقول: إن العلم بذاته تعالى لا يوصف بالقُدرة عليه، لأنه يذهب الى أن العلم الحادث بالمدرّكات قد يكون من فعل الله تعالى على بعض الوجوه، وليس يفعل العلم بذلك وإلا وهو مقدوره. وليس كذلك على مذهبه العلم بذاته تعالى، لأنه لا يصح وقوعه منه على وجه من الوجوه. وعلى هذا أي فرق بين أن يفعل [العلم بالمدرّك عند ادراكه وبين أن يفعل] (١) هذا العلم بعينه عند الاخبار عنه؟ وانما لم يجز أن يكون المشاهد مستدلاً عليه، لأن المشاهد معلق ضرورة لكامل العقل.

ولا يصح أن يُستدل وينظر فيما يعلم ضرورة، لأن من شرط صحة النظر ارتفاع العلم بالمنظور فيه.

و الشبهة الثانية بعيدة من الصواب و مبنية على دعوى، و من هذا الذي يسلم له من خصومه: أن العلم بمخبر الاخبار عن البلدان وما جرى مجراها يقع عقيب التأمل لصفات المخبرين؟ أو ليس خصومه من أصحاب الضرورة يقولون: إنه يقع من غير شيء من التأمل لاحوال المخبرين، وانه انما يعلم أحوال المخبرين بعد حصول العلم الضروري له مما أخبروا عنه؟

فأما طريق الاستدلال على صحة الخبر اذا لم يكن من باب ما يجب وقوع العلم عنده واشتراك العقلاء فيه، و جاز وقوع الشبهة فيه: فهو أن يرويه جماعة قد بلغت من الكثرة الى حد لا يصح معه أن يتفق الكذب منها عن المخبر الواحد، وأن نعلم مضافاً الى ذلك أنه لو لم يجمعها على الكذب جامع كالتواطؤ وما يقوم مقامه، ويعلم أيضاً أن اللبس والشبهة زائلان عما خبروا عنه.

هذا اذا كانت الجماعة تخبر بلا واسطة عن المخبر، فان كان بينها واسطة وجب اعتبار هذه الشروط في جميع من خبرت عنه من الجماعات حتى يقع الانتهاء في نفس المخبر.

و تأثير هذه الشروط المذكورة في العلم بصحة الخبر ظاهر، لأن الجماعة اذا لم تبلغ من الكثرة الى الحد الذي يعلم معه [أنه] (١) لا يجوز أن يتفق الكذب منها عن المخبر الواحد لم نأمن أن تكون كذبت على سبيل الاتفاق، كما يجوز ذلك في الواحد والاثنين. واذا لم نعلم أن التواطؤ وما يقوم مقامه مرتفع عنها، جؤزنا أن يكون الكذب وقع على سبيل التواطؤ. والشبهة أيضاً تدعو الى الكذب وتجمع عليه كاخبار الخلق الكثير من المبطلين عن مذاهبهم الباطلة لأجل الشبهة الداخلة عليهم فيها وان لم يكن هناك تواطؤ منهم.

ولا فصل فيما اشترطناه من ارتفاع اللبس والشبهة بين أن يكون المخبر عنه مشاهداً أو غير مشاهد، في أن الشبهة قد يصح اعتراضها في الامرين. ألا ترى أن اليهود والنصارى مع كثرتهم نقلوا صلب المسيح «ع» وقتله لما التبس عليهم الامر فيه، وظنوا أن الشخص الذي رأوه مصلوباً هو المسيح عليه السلام و دخلت الشبهة عليهم، لأن المصلوب قد يتغير حليته وتبدل صورته، فلا يعرفه كثير ممن كان عارفاً به، ولبعد المصلوب أرضاً عن التأمل يقوي الشبهة في أمره.

و الوجه في اشتراط هذه الشروط في كل الجماعات المتوسطة بيننا وبين المخبر عنه، لأن ذلك لو لم يكن معلوماً في جميعهم جؤزنا كون من ولينا من المخبرين صادقاً عمن خبر عنه من الجماعات، وان كان الخبر في الاصل باطلاً من حيث لم تتكامل الشروط في الجميع. ومتى تكاملت هذه الشروط فلا بد

من كون الخبر صدقاً، لأنه لا ينفك من كونه صدقاً أو كذباً، ومتى كان كذباً فلا بد من [أن] (١) يكون وقع اتفاقاً لتواطؤ ولأجل شبهة، فإذا قطعنا على فقد ذلك كله فلا بد من كونه صدقاً.

فأما الطريق الى العلم بثبوت الشرائط فنحن نبينه: أما اتفاق الكذب عن المخبر الواحد فلا يجوز أن يقع من الجماعة والعلم بحال الجماعة، وأن ذلك لا يتفق منها وأنها للواحد والاثنين ضرورة ولا يدخل على عاقل شبهة. ولهذا أجزنا أن يخبر واحد ممن حضر الجامع يوم الجمعة بأن الامام تنكس على أم رأسه من المنبر كاذباً، ولا يجوز أن يخبر عن مثل هذا الخبر على سبيل جميع من حضر المسجد الجامع أو جماعة منهم كثيرة إلا لتواطؤ أو ما يقوم مقامه.

وقد شبه امتناع ما ذكرناه من الجماعات باستحالة اجتماع الجماعة الكثيرة على نظم شعر على صفة واحدة، واجتماعهم على تصرف مخصوص وأكل شيء معين من غير سبب جامع. وشبه أيضاً بما علمناه (٢) من استحالة أن يخبر الواحد أو الجماعة من غير علم عن أمور كثيرة، فيقع الخبر بالاتفاق صدقاً.

و جواز اخبار الجماعة الكثيرة بالصدق من غير تواطؤ مفارق لاخبارها بالكذب من غير سبب جامع، لأن الصدق يجري في العادة مجرى ما حصل فيه سبب جامع من تواطؤ وما يقوم مقامه، وعلم المخبر بكون الخبر صدقاً داعٍ اليه وباعث عليه. وليس كذلك الكذب، لأن الكذب لا بد في اجتماع الجماعة عليه من أمر جامع لها.

ولهذا الذي ذكرناه استحالة أن يخبرنا الخلق العظيم عن حادثة جرت وهم كاذبون من غير سبب جامع لهم، ولم يستحل أن يخبروا بذلك وهم

(١) في النسختين «أما علمناه».

(٢) الزيادة منا.

وإنما ذكرنا المثل دون العين، لأنه لو نهى عن نفس ما أمر به لكان ذلك قبيحاً، إما بأن يكون فيه بدء أوفيه وجه من وجوه القبح غير هذا الوجه.

وإنما خصصنا الأدلة بهذا الوصف، لأن ما أزال وجوب مثل الفعل في المستقبل من عجز أو فقد آلة أو ما جرى هذا المجرى، لا يوصف بأنه ناسخ وإن كان مزيلاً لاختصاص هذا الوصف بالأدلة.

وإنما شرطنا التراخي لأن ذكر الغاية إذا اقترن (١) باللفظ ودلّ على انقطاع التكليف عندها لا يوصف بأنه ناسخ، لأنه لو قال «الزموا السبب إلى الوقت الفلاني» لم يكن سقوط لزومه عند تلك الغاية نسخاً، وإذا قال مطلقاً «الزموا السبب» ثم دلّ بعد مدة على سقوط لزومه، كان ذلك نسخاً للتراخي الذي ذكرناه.

فصل

(في الرد على اليهود فيما يابونه من نسخ الشرائع)

اعلم أن الذي له و من أجله حسن التعبد بالشرائع من المصالح لنا هو الذي لاجله حسن النسخ، لأن ما يعلم الله تعالى أنه مصلحة في تكليفنا العقلي يجوز أن يتغير حاله، فيكون في وقت مصلحة وفي آخر مفسدة، فلا بدّ عند علمه تعالى بخروج الفعل من كونه مصلحة إلى أن يكون مفسدة من أن يدل على ذلك من حاله، وإلا لم يكن مزيحاً لعلتنا في التكليف، فكيف يابى العاقل النسخ، ودليل العقل يوجبه هذا الإيجاب.

وأي فرق بين أن يعلم تعالى أن الحال في هذا الفعل يتغير فيدل عليها بذكر الغاية المضمومة إلى الإيجاب حتى يقول مثلاً «الزموا هذه العبادة كذا

وكذا سنة ثم اتركوها بعد ذلك»، فهذا الموضع لاخلاف بيننا وبين اليهود فيه. وبين أن يقول «الزموا هذه العبادة مطلقاً» ثم يقول بعد مدة طويلة «اتركوها فقد زالت عنكم»؟ وهل تجوز أحد الامرين دون الآخر إلا الاقتراح في الادلة؟!

و اليهود يختلفون: فمنهم من يمتنع من نسخ الشرائع من طريق العقل، ويعتل (١) بأنه يقتضي البداء، وأن يصير الحسن قبيحاً. ومنهم من يحيز النسخ عقلاً ويمتنع منه سمعاً، ويدّعي أن موسى «ع» خبرهم بأن شرعه مؤبد. والفرقة الثالثة يحيز النسخ عقلاً وسمعاً، ويمتنع من العمل بشريعتنا، لأن حجة نبينا صلى الله عليه وآله ما صحت عندهم.

فأما الفرقة الاولى فالكلام عليها: أن النسخ لا يقتضي البداء، لأن ما اقتضى البداء هو ما جمع شروطاً: الأول أن يكون الفعل المأمور به هو المنهي عنه بعينه، والثاني أن يكون الوجه واحداً والوقت واحداً أيضاً والمكلف واحداً. فاذا جمع هذه الشروط دلّ على البداء.

و النسخ يخالف ذلك، لأن الفعل المأمور به غير المنهي عنه، لان امساك السبت المأمور بامساكه في أيام موسى «ع» هو غير ماتناوله النهي بامساكه في أيام نبينا صلى الله عليه وآله، واذا تغاير الفعلان فما تكاملت شروط ما يقتضي البداء.

و يلزم من اعتمد هذه الطريقة أن لا يميت الله تعالى من أحياءه، ولا يغني من أفقره، ولا يصح من أمرضه. فاذا جاز ذلك وأمثاله ولم يدلّ على البداء فالنسخ مثله.

وقد ألزموا على هذه الطريقة أن لا تختلف شرائع الانبياء صلوات الله

(١) في هـ «ويعقل».

عليهم وقد علمنا اختلافها، ولم يكن ذلك بدءاً، لأن في شريعة آدم عليه السّلام [اباحة] (١) تزويج الاخ الاخت، وفي شريعة ابراهيم «ع» اباحة تأخير الحتان الى وقت الكبر، وفي شريعة اسرائيل عليه السّلام اباحة الجمع بين الاختين. وهذا كله يخالف شريعة موسى «ع».

فأما النسخ فليس يقتضي كون الشيء الواحد حسناً قبيحاً على ماظنوه، وانما يقتضي أن يكون مثل الحسن من الافعال صار قبيحاً. وليس يمتنع في المسألتين أن يقبح أحدهما ويحسن الآخر في العقول، وأمثله أكثر من أن تحصى.

و أما الكلام على من امتنع من اليهود سمعاً من النسخ، فعوله في ذلك على ما يدعون أنهم نقلوا عن موسى عليه السّلام من أنه أبد شرعه وقال: إن شريعته لا تنسخ ما بقي الليل والنهار.

فانا نقول له: من أين تعلم صحة الخبر الذي تدّعيه؟ فان كان ممّا يوجب العلم الضروري، فقد كان ينبغي أن نشارك في هذا العلم، لأننا نشارك اليهود في سماع هذه الاخبار ونخالط رواتها، وما يوجب العلم الضروري لا يختص مع الاشتراك في سببه. وان كان العلم بصحة هذا الخبر طريقه الاستدلال بتواتر نقله، فلا بدّ من أن يعلم شروط التواتر في الطبقات التي بيننا وبين موسى عليه السّلام، لأن اليهود وان كانوا في أزمنتنا هذه كثيرين ولا يجوز أن ينقلوا كلّهم خبراً باطلاً، فقد يجوز أن يكون أصلهم قلة ومن ليس بحجة. فن أين لهم أن الصفة التي هم الآن عليها كانت ثابتة في جميع الطبقات الذي رووا عنهم؟

و ليس يمكنهم أن يقولوا: نحن نثبت صفة التواتر فيمن نقلنا عنه بمثل

ماتشبتون أنتم صفة التواتر في سلف المسلمين. وذلك أن الفرق بيننا وبينهم واضح، لأن سلف المسلمين فيما نقلوه لو اختلّ أو انقطع لوجب أن يعرف بمجرى العادات زمان انقطاعه أو اختلاله لقرب العهد، فإن مثل ذلك لا يجوز أن يخفى مع تقارب الازمان وان جاز أن يخفى مع تطاولها وبُعد العهد فيها، فليس أن يمتنع أن يختل نقل اليهود ويقوى بعد ضعف، وان لم يجب تمييز ذلك ووقوع المعرفة به لتطاول الازمان.

وقد سُلم لهم هذا الخبر وقيل لهم: من أين لكم اذا كان صحيحاً أنه يمتنع من النسخ على كل حال؟ وما أنكرتم أن يكون «ع» انما منع بهذا الخبر من أن تنسخ شريعته بمن لم يثبت حجته ولا صحت نبوته، فان يريد بلفظ التأييد الزمونها أبداً إلا أن ينسخها نبي صادق. واكثر ما في خبرهم اذا كان صحيحاً أن يكون له ظاهر يقتضي امتناع النسخ. وقد نرجع عن الظاهر بالادلة القاطعة، ودلالة نبوة نبينا «ص» تمنع من حمل هذا الخبر لوصح على ظاهره.

فان قالوا: نعلم أن موسى «ع» أبد شرعه الى يوم القيامة بما تعلمون (١)، أنتم به أنه لا نبي بعد نبيكم.

قلنا: الفرق بيننا وبينكم أننا ادعينا العلم الضروري بأن نبينا صلى الله عليه وآله نفي النبوة بعده ادعينا ماتشاركون أنتم فيه وكل عاقل سمع الاخبار، لأن العقلاء بأسرهم يعلمون أن من دين محمد صلى الله عليه وآله نفي النبوة بعد نبوته، وليس نعلم نحن ولا غيرنا من مخالفيكم أن من دين موسى «ع» تأييد شرعه.

فان قلتم: ما الفرق بين أن تبطلوا بالنظر في معجز نبيكم «ص» مانديه

(١) في النسخين «بما تعلمون».

من الخبر، وبين أن يبطل نحن بالنظر في طريق العلم بصحة الخبر نبوة من تدعون نبوته؟ ولم صار أحد الامر من أولى بالنظر فيه من صاحبه وكل واحد منها لو ثبت لا يبطل صاحبه؟

قلنا: النظر في المعجز مبني على أمور عقلية لا يدخلها الاحتمال والاشتباه، لأنه يبتنى على ظهور القرآن وتحدي العرب به وأنهم لم يعارضوه. وهذا كله معلوم بالضرورة، ومما لا يدخل في مثله شبهة. والعلم بأنه اذا كان بهذه الصفة كان معجزاً ودالاً على النبوة طريقه الاعتبار العقلي الذي لا يدخله الاحتمال، وهو من جنس الكلام، فيدخل فيه الحقيقة والمجاز والعمل بالظاهر أو تركه.

و الكلام في الخبر الذي تدعونه مبني على صحته، وصحته لا تعلم إلا بعد أن تعلم صفة التواتر ثابتة في جميع أسلاف اليهود في كل زمان.

ثم هو اذا ثبت نقل كلام و الكلام يدخله الحقيقة والمجاز والخصوص والعموم والشروط، ويعدل عن ظاهره الى غيره. فبان بهذه الجملة أن النظر في المعجز ليقضي بصحته إن صحَّ على الخبر أولى من النظر في الخبر ليقضي به على المعجز، لأن بالجلي يقضى على الخفي وبما لا يشته على ما يشته.

و أمّا الكلام على من جَوَزَ منهم (١) النسخ عقلاً وسمعاً وتشكك في النبوة، فالكلام عليه أن ندل على صحة النبوة، ونحن لذلك فاعلون.

فصل

(في الدلالة على صحة نبوة نبينا صلى الله عليه وآله)

اعلم أن أظهر ما اعتمد عليه في الدلالة على صحة نبوته القرآن، وإن كان

النظر في باقي معجزاته صلى الله عليه وآله يثمر العلم (١) بصحة نبوته. ونحن تقدم الكلام في القرآن.

وقد علم كل عاقل سمع الاخبار وخالط أهلها ظهور نبينا صلى الله عليه وآله بمكة وأنه ادعى أنه رسول الله تعالى، ومبعوث (٢) الينا للتنبيه على مصالحنا، وأنه تحدى العرب بهذا القرآن الذي ظهر على يده وادعى أن ربه تعالى أنزله عليه وأيده به، وأن العرب مع تطاول الازمان لم يعارضوه.

و اذا ثبت هذه الجملة وعلمنا أنهم انما قعدوا عن المعارضة لتعذرها عليهم، وأن هذا التعذر خارق للعادة فلا بد من أحد الامرين: إما أن يكون القرآن نفسه خرق العادة بفصاحته فلذلك لم يعارضوه، أو لأن الله تعالى صرفهم عن معارضته ولولا الصرفة لعارضوا. وأي الامرين كان يثبت معه صحة النبوة، لأن الله تعالى لا يصدق كاذباً ولا يخرق عادة لمبطل.

فان قيل: يتنوا صحة جميع ما ذكرتموه ففيه خلاف.

قلنا: أما الجملة الاولى فلا خلاف في معانيها والمقصود بها، وأما الجملة الثانية ف معلومة بالادلة، ونحن نذكرها.

قلنا: أما ظهوره صلى الله عليه وآله بمكة في دعائه الى نفسه فلا ينكره عاقل، أما ظهور هذا القرآن على يده فجار في الظهور مجرى ظهوره «ص» في دعائه الى نفسه، لأن النقل فيها واحد، والشك في أحد الامرين كالشك في الآخر. فان قيل: كيف يكون أحد الامرين كالآخر والامامية تدعي تغييراً في القرآن ونقصاناً، وكذلك حشوية أصحاب الحديث؟

قلنا: قد يتنا صحة نقل القرآن في المسائل الطرابلسيات (٣)، وأنه غير

(١) في هـ «يبرز» (٢) في هـ «و مبعوثون».

(٣) لعله «في المسائل الطرابلسيات الاولى» التي لم نطلع عليها في الاثار المخطوطة، أما الثانية والثالثة المطبوعات في الجزء الاول من مجموعة رسائل المرتضى فلم نجد ما ذكرهنا فيها.

منقوص ولا مبدّل ولا مغيّر، وأن العلم بأن هذا القرآن الذي في أيدينا هو الذي ظهر على يد رسول الله «ص» كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام، والكتب المصنفة المشهورة، والاشعار المدونة.

و ذكرنا أن العناية اشتدت بالقرآن والدواعي توفرت على نقله وحراسته وبلغت الى حدّ لم يبلغه في نقل الحوادث والوقائع والكتب المصنفة، لأن القرآن معجز النبوة، وأصل العلم بالشرعة والاحكام الدينية. وكل شيء دعا الى نقل جميع ماتقدم حاصل فيه، ويستبدّ بدواعٍ الى النقل ليست في الحوادث وما أشبهها، وأن علماء المتكلمين بلغوا في ضبطه وحمايته، وان عرفوا كل شيء اختلف (١) فيه من اعرابه والقراءات المختلفة في حروفه حتى فرقوا بين ماروي وعرف، وبين مالم يذكر ولم يسطر. فكيف يجوز أن يكون مغيّراً أو منقوصاً مع هذه العناية الصادقة والضبط الشديد؟

وقد كنا ذكرنا في جواب المسائل المتقدم ذكرها عند الكلام في صحة نقل القرآن: أن العلم بتفصيل القرآن وأبعاضه كالعلم بجملته، وأنه يجري في ذلك مجرى ما علم ضرورة من الكتب المصنفة ككتاب سيبويه والمزني، فان أهل العناية بهذا الشأن يعلمون من تفصيلها ما يعلمونه من جملتها، حتى لو أن مُدْخِلاً أدخل في كتاب سيبويه باباً في النحول ليس من الكتاب لعرف وميّز وعلم أنه ملحق به وليس من أصل الكتاب، وكذلك القول في كتاب المزني. ومعلوم أن العناية بنقل القرآن وضبطه أصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه ودواوين الشعراء.

وفي الناس من فرق بين العلم بالجملة والتفصيل في القرآن، والذي ذكرناه أولى.

وقد بينا في الموضع الذي أشرنا اليه أن القرآن كان على عهد النبي صلى الله عليه وآله وأله مجموعاً مؤلفاً على ما هو عليه الآن، ودللنا على صحة ذلك بأنه كان يدرس ويحفظ جميعه في ذلك الزمان، حتى عين على جماعة من الصحابة في حفظهم له وأنه كان يعرض على النبي صلى الله عليه وآله وأن الجماعة من الصحابة منهم ابن مسعود ختم القرآن على النبي «ص» عدة ختمات. وكل ما ذكرناه يقتضي عند أدنى تأمل أنه كان مجموعاً مرتباً غير منشور ولا مبثوث.

و ذكرنا أيضاً أن من يخالف هذا الباب من الامامية والحشوية لا يعتد بخلافهم، وأنه مضاف الى قوم من أصحاب الحديث، نقلوا أخباراً ضعيفة ظنوا صحتها لا يرجع الى مثلها عن المعلوم المقطوع عليه.

و ألزمنا من قال ذلك أيضاً: أن لا يقطع على أن هذا القرآن الموجود بيننا هو الذي جمعه عثمان بن عفان، وأن لا يأمن أن يكون بعضه أو [كله] (١) قد وقع فيه تغيير وتبديل عما سطره عثمان وجمعه بعده، لأنه اذا جاز فيما أداه النبي صلى الله عليه وآله نيفاً وعشرين سنة، وتداوله الناس ونشروه أن يتم فيه لعثمان النقص والحذف جاز ذلك فيما جمعه عثمان نفسه، وهذا حد لا يبلغ اليه محصل.

و قلنا: إن ادعى مدّع أن النقصان والحذف إنما وقع في ابتداء الامر وفي أيام النبي صلى الله عليه وآله. فهذا جهل ظاهر، لأن القرآن إنما أنزل الى ليؤديه ويبلغه الى اتمته، ومن المحال أن ينزل منه مالا يؤمر بأدائه، لأن ذلك عبث.

ولا يجوز أن يؤمر بأداء الكل فيؤدي البعض. ولأنه لو كان الامر على

هذا لكان نقصان القرآن مضافاً الى النبي صلى الله عليه وآله دون عثمان بن عفان وغيره.

ولا يجوز أن يكون «ص» قد أدى الجميع فنقص منه قوم في حياته مواضع لاغراض يختصهم، لأن هذا لا يتم في أيام النبي صلى الله عليه وآله مع عرض القرآن عليه في كل وقت ودراسته، وأن جماعة من الصحابة ختموا عليه القرآن دفعات. فكيف خفي عليه ما نقص منه وكم، وهو على مرور الاوقات معروض عليه.

ولأن هذا الوجه يقتضي أيضاً أن عثمان ما نقص شيئاً يضاف اليه. ومن أراد استقصاء هذه المسألة رجع الى الموضع الذي ذكرنا.

على أن العلم بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله غير مفتقر الى العلم بأن هذا القرآن الموجود بيننا هو الذي وقع به التحدي بعينه، ومع الشك في ذلك يعلم صحة النبوة. ولأن من المعلوم بلا شبهة على ما استدل عليه أنه «ص» تحدى العرب بكلام ذكر أنه كلام ربه تعالى، وأن الملك يهبط اليه به، ومعلوم أنهم ما عارضوه لتعذر المعارضة عليهم. وذلك كافٍ في الدلالة على نبوته، لأن ذلك الكلام الذي تعذرت عليهم معارضته، لا يخلو من أن يكون تعذرها فرط الفصاحة المخارقة عاداتهم، أو لأن الله تعالى صرفهم عن المعارضة. ففي كلا الوجهين يتم صحة النبوة، فما يضر الشك في صحة نقل القرآن على كل حال بدلالة النبوة.

فصل

(في الدلالة على وقوع التحدي بالقرآن)

اعلم أنه اذا فهم معنى قولنا أنه صلى الله عليه وآله تحدى بالقرآن، زال الخلاف من العقلاء فيه. لأننا لا نريد بالتحدي أكثر من أنه «ص» كان

يدعي أنه تعالى خصّه بالقرآن وأبانه به، وأن جبرئيل عليه السلام يهبط به، وما في ذلك إلا ما هو معلوم ضرورة لا يتمكن أحد من دفعه. وهذا [هو] (١) غاية التحدي في المعنى والبعث على اظهار معارضته له فيه إن قدر عليها.

و ممّا يدل أيضاً عليه في ثبوت التحدي: أنه صلى الله عليه وآله بغير شبهة دعا الناس كلهم الى نبوته والعمل بشريعته، وخلع ما كانوا عليه من الاديان، ولا بدّ فيمن ادعى الى مثل هذه الحال بل الى ما هو دونها كثيراً من اظهار أمر محتج به إماماً حجة أو شبهة، ولو عريت دعواه صلى الله عليه وآله من أمر محتج به لآسرع القوم الى مطالبته بما يقتضي تصديقه، ولقالوا له: من أين نعلم أنك صادق في الرسالة ولم تدع برهاناً ولا علماً، لا سيما مع شدة عداوتهم وعزة نفوسهم وثقل وطأته عليهم، فاذا لم يكن منهم شيء من ذلك دلّ على أنه محتج بالقرآن مضيف الابانة اليه.

ولو لم يكن محتجاً بشيء كيف استجاب له [من استجاب] (٢) من الفصحاء والفضلاء، وما جرت العادة أن يستجيب مثل هؤلاء إلا بحجة أو شبهة. وفي تصديقهم دعوته بلا حجة ولا شبهة خرق للعادة، كما أن في امساك أعدائه عن مطالبته بحجة فيما ادعاه من النبوة خرق للعادة.

و اذا ثبت بما ذكرناه أنه لا بدّ من تعلّقه فيما ادعاه من النبوة بأمر يدعي الابانة به والتميز، فلا يمكن أن يشار اليه في ذلك إلا وحال القرآن أظهر منه وأوضح.

على أنه لا شيء من معجزاته صلى الله عليه وآله سوى القرآن إلا وقد تقدّمه ادعائه للنبوة، والزمام الخلق الدخول تحت شرائعه، فلا يجوز أن يكون ماتأخر عن الدعوى هذا التأخر هو الحجة فيها، والقرآن يتقدم ذلك كله.

و من المعتمد في وقوع التحدي أن القرآن قد ثبت صحة نقله والعلم بأن آيات التحدي والتفريع والبعث على المعارضة من جملة ضروري على ما بيناه، وآيات التحدي صريحة في المطالبة بالمعارضة فلا غاية وراؤها في باب التحدي ولمن لعله أن يفرق بين العلم الضروري الحاصل بجملة القرآن وبين تفصيله أن يقرر: آيات التحدي إن كانت من جملة ما كان يقرأ في أيام النبي صلى الله عليه وآله فهو المراد والكفاية بالتحدي واقعة بها، وإن كانت مما أُضيف إلى القرآن حادثاً فذلك باطل، لأنه لو جرى ذلك ما خفي على أعداء المسلمين من اليهود والنصارى وغيرهم، ولكانوا يوافقون على حدوث هذه الآيات. لأن أسلافهم ما عرفوها ولا سمعوها مع مخالطتهم لنا وعلمهم بالظاهر من أحوالنا، ويجري ذلك مجرى دعوى معجزة لنبينا صلى الله عليه وآله ما ادعاه أحد من المسلمين في سالف الزمان في أن أعداء الدين لا يجوز أن تمسكوا عن الموافقة على حدوث هذه الدعوى.

فصل

(في أن القرآن لم يعارض)

اعلم أن كل أمر لو وقع لوجب ظهوره ونقله والعلم به، فوجب إذا لم ينقل القطع على انتفائه. ولهذا يجب القطع على أنه لم يكن مع النبي صلى الله عليه وآله نبي آخر يدعي النبوة لنفسه. وبمثل هذه الطريقة نعلم انتفاء ما لم نعلمه من البلدان التي لو كانت لا اتصلت أخبارها بنا، وكذلك ضروب الحوادث. وإنما قلنا: إن ظهور المعارضة لو كانت واجباً (١) لأن جميع ما يقتضي نقل

(١) كذا، ولعل الصحيح «كان واجباً».

القرآن من قوة الدواعي وشدة الحاجة وقرب العهد ثابت في المعارضة والمعارضة تزيد عليه، لأنها كانت حينئذ هي الحجة والقرآن شبهة، ونقل الحجة أولى من نقل الشبهة.

و كيف لا يجب ظهور المعارضة لو كانت والداعي (١) الى فعلها يدعو الى ظهورها، لأن داعيهم الى فعلها انما هو التخلص مما ألزموه من خلع العبادات والديانات والرياسات التي ألفوها ونشأوا عليها (٢)، والاستبدال بذلك كله مالم يعرفوه ولم يألفوه بالاظهار لمايتم (٣) أغراضهم. وكيف لم ينقل المعارضة لو كانت فقد نقلوا كلام مسيلمة مع ركاكته وبعده عن الشبهة، فكيف لاينقل ما فيه حجة [أوشبهه] (٤) قوية؟

و ليس لأحد أن يدعي: أن الدواعي وان توفرت الى نقل المعارضة فهناك موانع من نقلها، وهو الخوف من أنصار النبي صلى الله عليه وآله ومتبعي شرعه وهم كثيرون مهيبون يُخاف من مثلهم.

و ذلك أن الخوف لا يقتضي انقطاع النقل على كل وجه، وانما يمنع من المظاهرة، ولهذا لم ينقطع نقل فضائل أمير المؤمنين عليه السلام بالخوف من بني أمية، بل منع الخوف من التظاهر بها، فكان يجب أن ينقل أعداء الاسلام المعارضة لو كانت مكتوماً فيما بينهم.

و أيضاً فان الكثرة في الاسلام كانت بعد الهجرة، فكان يجب نقل المعارضة قبل ذلك في مدة مقامه صلى الله عليه وآله بمكة، واذا نقلت وانتشرت في الآفاق لم يكن قوة الاسلام من بعد ذلك موجبة لاندفاعها وخفائها.

(١) في هـ «الدواعي».

(٢) في النسختين «ونشأوها عليها».

(٣) في النسختين «لهاتم».

(٤) الزيادة من م.

اللهم إلا أن يقال: إن المعارضة لم تقع في تلك المدة وإنما وقعت بعد الهجرة، وفي ارتفاع المعارضة طول المقام بمكة - وهو ثلاث عشرة سنة - كفاية في اعجاز القرآن وقيام الحجة به وثبوت خرق العادة فيه أو بما ينقل به.

و أيضاً فإن قوة الاسلام وان افتتحت بالمدينة، فقد كانت في تلك الاحوال لأهل الشرك والكفر ممالك واسعة وبلاذ عريضة، والغالب على اكثر البلاد ومعظمها في تلك الأحوال الكفار، ومملكة الفرس كانت ثابتة لم تزل، وكذلك ممالك الروم والى هذه الغاية ما خلا العالم من بلاد واسعة [الكفر] (١). فكان يجب ظهور المعارضة في هذه البلاد وفي علمنا، ففقد (٢) ذلك دليل على وجوب القطع على أن المعارضة لم تكن.

و أيضاً فإن الخوف في الاسلام لو منع من نقل المعارضة لمنع من نقل السب (٣) والهجاء والافتراء، وقد علمنا أن كل ذلك قد نقل ولم يمنع مانع منه.

و أيضاً فإن التشكك في وقوع المعارضة والاعتذار في خفائها بالتقية من كثرة أهل الاسلام يقتضي أن نجوز كون جماعة في زمانه صلى الله عليه وآله يدعون النبوة لنفوسهم ظهر على أيديهم من المعجزات أكثر مما ظهر على يده «ص»، وكل واحد منهم دعا الى نسخ شرعه «ص». وإنما لم يتصل ذلك بنا للخوف الذي ذكره في نقل المعارضة.

وليس يلزم الامامية القائلين بالنص الجلي على أمير المؤمنين عليه السلام - وان كان السبب في خفائه وعدم انتشاره في جميع الأمة الخوف من أعدائه وكتمان أكثر الأمة له - أن يجوزوا وقوع المعارضة وخفائها لمثل ذلك. و الفرق بين الأمرين واضح، لأن النص وان كتبه قوم فقد نقله آخرون،

وان كانوا أقلّ منهم عدداً، وإن لم يشعر مخالفني الامامية نقله فقد شاعت في الامامية روايته وان كانوا في بعض الأحوال غير متظاهرين بها. فان جرت المعارضة مجراه فيجب أن نجد نقلها في جماعة تقوم بنقلها الحجة، ولا يكون الخوف موجباً لانتقطاع نقلها، كما لم يكن الخوف في النصّ قاطعاً لنقله.

على أنا ندعي العلم الضروري بأن المعارضة لم تقع، ولم لا يمكن مخالفني النصّ أن يدعي العلم الضروري بأن النصّ لم يقع.

فان قيل: فيم تدفعون وقوع معارضة لم يتفق أن يعلمها إلا واحد أو اثنان من الصحابة، وان من علم ذلك قتل هذا المعارض، فانكم المعارضة ولم يظهر؟

قلنا: المعارضة اذا كانت غير واقعة من الخطباء والشعراء والبلغاء المعروفين المشهورين من الذين كانوا يتمكنون من اظهار المعارضة لو قدروا عليها وفعلوها، وما كان يتم عليهم ما ذكر من القتل وطبي ما عارضوا به فقد ذلك كافٍ في الدلالة على صحة النبوة، لأنهم إما أن يكونوا مصروفين عن المعارضة على ما يقوله أصحاب الصّرفة أو يكونوا إنما لم يعارضوا لخرق فصاحة القرآن لعادتهم، وأيّ الامرين كان فلا بدّ من العلم بتساوي الخلق فيه، وان أحداً غير ما ذكرناه غير متمكن من المعارضة، وذلك مانع من التجويز الذي قدروه في السؤال في أن جهة انتفاء المعارضة هي التعذر.

اعلم أن ارتفاع الفعل من فاعله مع علمنا من توقّر دواعيه اليه، وقوة بواعثه عليه دليل على تعذره، ولهذه الطريقة قطعنا على أن الألوان والجواهر وما جرى مجراها من الاجناس غير مقدورة لنا، واذا انضاف الى ارتفاع الفعل مع قوة (١) الدواعي علمنا [بارتفاع الموانع قضينا بأن الفعل غير مقدور

لمن تعذر عليه، واذا تعذرت هذه الجملة وعلمنا] (١) أن العرب تحدّوا بالقرآن فلم يعارضوه مع قوة الدواعي وشدة الحاجة الى المعارضة علمنا أنها متعذرة عليهم، فاذا انضاف الى العدول عن المعارضة تكلف الامور الشاقة كالحرب ومايجري مجراها مما لا حاجة لهم فيه - ولو بلغوا الى كل غاية منهم - قوي علمنا بتعذر المعارضة عليهم.

وقد طعن (٢) المخالفون فيما ذكرناه بطعون رجوعها الى أصل واحد، وهو توفّر دواعي المعارضة وتلفيق صوارف عنها إن طالبوا بالدلالة على أن دواعيهم اليها كانت قوية وموجبة لأن يفعلوها لا محالة إن كانوا قادرين عليها:

(الاول) أن قالوا: جوّزنا دخول الشبهة عليهم في المعارضة وأن تركها أولى من فعلها من غير تعيين لوجه هذه الشبهة.

(و الثاني) قولهم: لعلهم اعتقدوا أن الحرب أولى من المعارضة، لأنها مريحة ومنجية والمعارضة ليست كذلك.

(و الثالث) أن يكونوا خافوا أن يعارضوا فيقع خلاف فيما يعارضون به، وهل هو في موقعه أو غير موقعه، ويتردد خوض ونزاع يقوى معه الشوكة وتكثر معه العدة وينتهي الامر الى الحرب، فقدموا الى ما لا بدّ [من] المصير اليه.

(الرابع) أن المماثلة التي دعوا الى الاتيان بها أشكل عليهم المراد بها، وهل أريد بها المماثلة في الفصاحة أو في النظم أو فيها أو في غيرها، فعدلوا الى الحرب لهذا الاشتباه؟

(الخامس) أنهم عوّلوا على أنّ في أشعارهم المنظومة وخطبهم المنشورة مايمثل بل يزيد على بلاغة القرآن وفصاحته، وأن ما يستأنفوه من المعارضة لا يزيد على ماتقدم، وجروا في ذلك مجرى من تحدّى غيره وقوعه بالعجز عن

المشي والحركة في حال هو فيها ماشٍ متصرف.
 (السادس) أن قالوا: جؤزوا أن يكون المتمكنون من المعارضة جماعة قليلة العدد، وأنها واطأته على اظهار المعجز لتشاركه فيما يتم من رياسته.
 و الجواب عما ذكرناه:

(أولاً) أنا لا نحتاج الى تعاطي اسدلال على قوة دواعي القوم الى المعارضة، لأن ذلك معلوم ضرورة لكل من سمع أخبارهم. وكيف لا يكون ذلك معلوماً وقد طالبهم صلى الله عليه وآله وهم ذوو الحمية والعصية والأنفة، وبالامتناع من الذلة بالرجوع عن دياناتهم والنزول عن رياساتهم، وان يصيروا اتباعاً بعد أن كانوا متبوعين، وأمرهم بالبراءة من آبائهم وأبنائهم، وجهاد كل من خالف دينه من هميم ونسيب، وعلموا أن بالمعارضة يزول ذلك كله ويبطل ويضمحل. فأَيّ داعٍ هو أقوى من داعي المعارضة، وكيف لا يكونون مدعّوين اليها ومبعوثين عليها، وقد خرجوا اهتماماً بما دهمهم الى ضروب من تحمّل المشاق بالمحاربة والمغالبة، وبذل الاموال، وتحمل الاثقال، وتنظم الهجاء، واستعمال السب والقذف، وكل ذلك لا يُغني ولا فيه طائل. فلو لا أن المعارضة متعذرة لبادروا اليها، فهي أسهل وأمثل وأقطع للمادة من كل شيء تكلفوه.

و الجواب عن ثانيها: أن الشبهة إنما يجوز دخولها فيما يُشتبه ويلبس على العقلاء، فأما ما هو ظاهر لكل عاقل فاجرت العادة بأن يدخل فيه شبهة. وفعل المتحدي ما تحدى به لا يدخل على عاقل شبهة في أنه واجب بل ملجأ اليه اذا حصلت القدرة عليه، وما لا يدخل الشبهة على الصبيان والعوام فيه، لأن أحدهم لودعا غيره (١) الى رمي غرض أو طفر جَدول لبادر الى فعله.

لو كان قادراً عليه، ولا يجوز أن يدخل عليه شبهة فيعدل عن الفعل مع القدرة. وما لا تدخل الشبهة فيه على ما ذكرناه كيف تدخل على الحكماء الرجحان على أن للعرب عادة في تحدي بعضهم عن بعض، وما كانوا يفزعون عند التحدي إلا إلى المعارضة دون غيرها من ضروب الأفعال. فلو صحت دخول الشبهة على غيرهم في هذا الباب لم يجز دخولها عليهم للعادة التي بينها.

و الجواب عن ثالثها: أن القوم لا يجوز أن يعتقدوا أن الحرب أولى من المعارضة، لأنه صلى الله عليه وآله ما ادعى الابانة منهم بالغلبة والقهر، وأنهم لا يتمكنون من قتاله، وفزعوا إلى الحرب التي هي أبلغ في هذا الباب. وإنما تحداهم وادعى البينونة منهم بأن معارضة القرآن الذي أظهره يتعذر عليهم، فلا شبهة في أن المعارضة أولى من الحرب لو وثقوا بالظفر، فكيف وهم فيه على خطر ولا خطر في معارضته.

ولو بدأوا بها أمام الحرب لكانوا بين أحد حسنين: إما أن يتفرق جمع عدوهم فيستريحوا منه من أقرب الطرق وأنصرها، أو أن يقيم قوم عناداً أو خلافاً بعد سماع المعارضة على التمسك بنصرته، فيستعملوا حينئذ الحرب في موضعها وعند أوانها، وعقيب الاعتذار، وإقام الحجة. ولو كانوا جمعوا بين المعارضة والحرب، فإن الحرب لا يمنع من المعارضة التي هي كلام مسموع وقول منقول، لأخذوا الصواب من طرفيه.

على أنهم لما جربوا الحرب مراراً كثيرة ولم يبلغوا بها غرضاً، كان يجب أن يرجعوا إلى المعارضة لزوال شبهة الصارفة عنها.

على أن الحرب إنما وقعت بعد الهجرة وبعد مضي ثلاثة عشر سنة، فما علة امتناعهم من المعارضة طول المدة المتقدمة للحرب؟ وكيف خلوا في تلك الأحوال من المعارضة والحرب معاً؟

و الجواب عن رابعها: أن التحدي إذا ثبت أنه إنما كان بأن يأتوا بما

يقارب القرآن، ويشته به بالفصاحة، لأن المماثلة على التحقيق لا تضبط، وما جرت العادة بأن يتحدى بعضهم بعضاً في أشعارهم وخطبهم إلا كذلك، فكيف يخافون من وقوع الاشتباه والالتباس فيما يعارضون به، وذلك اذا وقع فهو المطلوب المبتغى، لأنهم ما دعوا (١) إلا اليه.

و بعد، فقد كان يجب أن يعارضوا على كل حال وان خافوا التباس ذلك، لأنهم كانوا عند من لا يشتبه ذلك عليه - وهم الاكثر - معذورين خارجين، فما دُعوا اليه فان العاقل لا يختار ما معه عند جميع العقلاء مغلوباً محجوباً لخوفه من أن يشتبه ما يأتي به على بعضهم، فكأنهم خافوا ظنّ العجز من بعض الناس ففعلوا ما يوجب العلم بعجزهم عند جميع الناس.

على أنه لو اعتذر عاقل تُحدي بفعل فلم يأت به بمثل هذا العذر لكان عند جميع العقلاء ملوماً.

و الجواب عن خامسها: أن المثل الذي دُعوا اليه لا يجوز أن يشتبه عليهم المراد به، وقد جرت عادتهم أن يتحدى بعضهم بعضاً، ولو اشتبه ذلك عليهم لاستفهموه مع تطاول الايام.

و بعد، فان القرآن اذا لم يكن دالاً على النبوة فليس بمتعذر مماثلته ومعارضته من جميع الوجوه، فألاً فعلوا ذلك ما يقدرون عليه.

و الجواب عن سادسها: أن هذه الشبهة لا يصح أن يسأل عنها من ذهب الى أن الله تعالى صرف عن المعارضة، وأن التحدي على التحقيق انما هو بالصرفة، وانما سأل عنها من ذهب الى أن العادة انحرفت بفصاحة القرآن.

فاذا قيل: إنما عولوا في أنهم غير مصروفين عن المعارضة، على ماتقدم من كلامهم الفصيح في شعر وغيره.

(١) في النسختين «ما ادعوا».

قلنا: لا معوّل على ذلك ، لأن التحدي وقع بأن الله تعالى يصرفهم مستقبلاً عن المعارضة، فلو كان موجوداً في كلامهم الموجود المتقدم ما يماثله في الفصاحة لكان مؤكداً لحجته لصرفهم عما هو ممكن مقدور، كما لو ادعى أن دليل نبوته امتناع حركتهم في وقت مخصوص لم يكن فيما تقدم من حركاتهم حجة في دفع.

و بعد، فإن العقلاء إنما يعرضون عن معارضته من تحدّاهم بأمر للوجه الذي ادعوه اذا كانت الشبهات مرتفعة والامر ظاهر غير ملتبس، وأمّنوا من أن يُعقب الاعراض عنها فساداً أو اغتراراً من جمع عظيم، وقد كان يجب لما رأوا عاقبة اطراحهم المعارضة وما صاروا اليه من التعب أن يستأنفوها ويعلموا خطأهم من الكف عنها.

و من لا يعارض احتقاراً لشأنه و تعويلاً على ظهور القدرة على المعارضة، لا تنصب له الحروب وتُجهز اليه الجيوش، ولا يُعارض بما لا شبهة في مثله، ولا تُبدّل البُذول لمن يهجوّه ويقذفه، لأن ذلك كله يدلّ على قوة الاهتمام والاطراح، والتهاون ضدّ ذلك .

و الجواب عن سابعتها: أنا لو قدرنا وقوع مافرضوه على بُعده لوجب على من لم يواطئه من الفصحاء أن يعارضوا بما يقدرّون عليه، فإننا وان فرضنا أنهم أدون فصاحة من واطأه، فليس يجوز بمجرى العادة أن يكون التفاضل بينهم وبين من هو أفصح منهم ينتهي الى ارتفاع المقارنة والمدانة بين كلام الجماعة، والالتيان بما يقارب في هذا الوجه كافٍ في الحجة.

على أن التأمل يبطل هذه الشبهة، لأن الفصحاء والبلغاء ووجوه الشعراء كانوا منحرفين عنه صلّى الله عليه وآله، ومن طبقة أعدائه كان الأعشى، وهو في الطبقة الاولى، ومن أشبهه ممن مات على كفره وخروجه عن الاسلام، وكعب بن زهير أسلم في آخر الامر، وهو معدود في الطبقة الثانية، وكان من

أشدّ الناس عداوة للاسلام، وليبد(١) بن ربيعة والناطقة الجعدي وهما في الطبقة الثالثة أسلم(٢) بعد زمان طويل، وما رأيناها خطيباً في الاسلام برتبة ولا منزلة توهم مواطاة وقعت معها.

و من قوي مايقال في حلّ هذه الشبهة: أن حال المتقدمين في كل صناعة لا يجوز أن يخفى على أهل تلك الصناعة، ولا بدّ من أن يعرفوهم بأعيانهم، فكان يجب لما طولبوا بإيراد الكلام الفصيح أن يفزعوا الى من يعلمون تقدمه فيهم، فاذا رأوا منهم امتناعاً علموا بالمواطاة، فوافقوا عليها وبكتوا بها وأسقطوا الحجة عن نفوسهم بذكرها، وما رأيناها تعرّضوا لذلك.

و بعد، فان تطرق هذه الشبهة يقتضي أن لا يقطع على تقدم أحد في صناعة ولا على أنه أفضل اهل زمانه فيها، لأن غاية ما يقتضي ذلك أن يتحدى أهل الزمان فلا يعارضوه، واذا جوّزنا المواطاة ارتفع طريق القطع الذي قد علمنا أنه ثابت.

فصل

(في أن تعذر المعارضة كان على وجه خارق للعادة)

اعلم أنه إنما يمكن أن يدعى دخول تعذر المعارضة في العادة بأن يقال: إنه كان صلى الله عليه وآله أفصحهم فتأق له(٣) ما لم يتأت لهم، أو تعمّل زماناً طويلاً ولم يتمكنوا مع قصر الزمان عن معارضته، أو منعهم المعارضة بالحروب وشغلهم بها، أو أنهم لم يفعلوها خوفاً من أصحابه وقوة أمره. واذا بطلت هذه الوجوه فلم يبق إلا أن التعذر كان غير معهود.

(٢) في النسخين «اسما».

(١) في هـ «وليد» وفي م «وليدة».

(٣) في النسخين «فتأتوا له».

و الجواب عن الاول: أنا قد بيّنا المطلوب في المعارضة ما قارب في الفصاحة والافصح يقاربه في كلامه وفصاحته من هو دون طبقته. بهذا جرت العادات. فاذا لم يماثلوا ولم يقاربوا فقد انتقضت العادة، واذا كان المذهب الصحيح الذي يُستدل على صحته بمشية الله تعالى هو مذهب الصّرفة، فانما وقع التحدي بأن يأتوا من الكلام بما هو في تمكّنهم منه وقدرتهم عليه معلوم من حالهم، وأنه كان متأتياً غير متعذر بمجرى عادتهم، فاذا لم يفعلوا فلائهم صرفوا.

و أيضاً فان الافصح انما يمتنع مساواته في جميع كلامه أو اكثره، وليس ممتنع مساواته في الجزء منه على من كان دون طبقته. بهذا جرت العادات، ولهذا ساوى أهل الطبقات المتأخرة لاهل الطبقة الاولى من الشعراء في البيت والايات، وربما زادوا عليهم في القليل. واذا كان التحدي وقع بسورة قصيرة بعرض القرآن وكونه أفصح لا يمتنع من مساواته بمجرى العادة في هذا 'القدر اليسير.

و أيضاً فلو كان هكذا لكان العرب به أعلم واليه أهدى، فكان يجب أن يوافقوه عليه، ويزول بموافقة حجّته، ويقولوا له: لا حجة في امتناع معارضتك كما لا حجة في تقدم فاضل (١) على مفضول.

ولا يجوز أن تلحقهم أنفة بالاعتراف له بالفضل بالفصاحة، لأن هذا الاعتراف وتخلّصهم من غاية الضرر ونهاية الذل، فلا أنفة فيه، وانما الأنفة فيما يؤدي اليه تركه.

و أيضاً فليس يظهر من كلامه صلى الله عليه وآله فصاحةٌ تزيد على فصاحة غيره من القوم، ولو كان أفصحهم وكان القرآن من كلامه وتعذرت

معارضته لهذه العلة لظهرت المزية في كلامه على كل حال بفصاحته.
و ليس لهم أن يقولوا: انه تعمد فلم يظهر فصاحته. لعلمنا ضرورة بأنه
صلى الله عليه وآله في أحوال كثيرة قصّد الى ايراد أفصح كلام وأبلغه، ومع
ذلك فلم يكن كلامه في هذه الاحوال متميزاً من كلام غيره.
و أما الجواب عن الثاني من قولهم: إنه تعمّل القرآن زماناً طويلاً. فهو
الوجه الاربعة التي ذكرناها في جواب الشبهة الاولى.
ومما يبطل التعلّق بالتعمّل -مضافاً الى ما تقدّم- أنه كان ينبغي أن يتعمّلوا
فيعارضوا مع امتداد الزمان وتطاول الاوقات، فقد كانت لهم فسحة وعليهم
مهلة.

و أمّا عن ثالث ما قدّحوا به: فهو أن المعارضة كلام والحرب لا يمتنع من
الكلام، وقد كانوا ينشدون الشعر ويرتجلونه في حال الحروب، فليست الحرب
مانعة من المعارضة. ومع هذا فان الحرب لم تكن متصلة وقد كانت تترك
أحياناً، فألاً وقعت المعارضة في حال الامساك عن الحرب؟
و أيضاً فلم يكن جميع الاعداء من العرب محاربين، فألاً عارض من لم
يحارب؟

و أيضاً فان مدة مقامه صلى الله عليه وآله بمكة لم يكن محارباً، فقد كان
يجب أن تقع المعارضة في أحواله مدة مقامه بمكة. ولو كان الامر على ما ذكره
أيضاً لواقف القوم عليه، ولقالوا: طلبت منا معارضة شغلتنا عنها بالحرب، فلا
حجة لك في امتناع معارضتنا.

و الجواب عن رابع ما تعلقوا به قد مضى، لما بينا أن المعارضة ما وقعت
لمنع الخوف من الانصار والاتباع من نقلها واطهارها، وبينّا في افساد أن
تكون وقعت ولم تظهر للخوف ما هو بعينه مبطل، لكون الخوف مانعاً من
فعلها، وكل خوف ممانع من قود الجيوش الى حربه، وجمع الجموع في مقام بعد

آخر، وما منع أيضاً من الهجاء والافتراء أو المعارضة بأخبار رستم واسفنديار، لا يجوز أن يكون مانعاً عند عاقل من فعل المعارضة.

فصل

(في جهة دلالة القرآن على النبوة)

اختلف الناس في ذلك، فقال قوم: إن وجه دلالة القرآن على النبوة أن الله تعالى صرف العرب عن معارضته، وسلبهم العلم الذي به يتمكنون من مماثلة في نظمه (١) وفصاحته، ولولا هذا الصرف لعارضوا.

و الى هذا الوجه أذهب، وله نصرت في كتابي المعروف بالموضح عن جهة اعجاز القرآن. وقد حكى عن أبي اسحق النظام القول بالصرفة من غير تحقيق لكيفيتها وكلام في نصرتها.

وقال قوم: إن القرآن اختص بمزية في الفصاحة خرفت العادات، وتجاوزت كل غاية أجرى الله تعالى العادة أن ينتهي الفصحاء اليها. وان اختصاص الله تعالى له صلى الله عليه وآله اظهاره على يده مع خرقه العادة بفصاحة يدل على نبوته، لأن القرآن إن كان من فعله تعالى فهو دليل نبوته ومعجزها، وان فعل النبي «ص» فلم يتمكن من فعله مع خرقه للعادة بفصاحته، إلا لأن الله تعالى فعل فيه علوماً بالفصاحة لم يجربه العادة بأن الله تعالى يفعلها. فدلالة القرآن على هذا الوجه مستندة الى خرق العادة بهذه العلوم. واذا علمنا بقوله صلى الله عليه وآله إن القرآن من فعل ربه تعالى لافعله، قطعنا على الوجه الاول.

و الى هذا المذهب كان يذهب أبو علي الجبائي وابنه أبوهاشم ومن

وافقهما. وكان أبو القاسم يذهب الى أن تأليف القرآن ونظمه غير مقدور من العباد، واستحالة ذلك منهم كاستحالة احداث الاجسام.

وقال قوم: إنه كان معجزاً لا اختصاصه بنظم مخالف للمعهود. وأسند قوم اعجازه الى ما تضمنه من الإخبار عن الغيوب، وآخرون ذهبوا الى أن وجه ذلك زوال التناقض عنه والاختلاف على وجه لم تجر العادة بمثله.

ونحن نبطل هذه المذاهب سوى القول بالصَّرْفَة، ونوجه كلامنا الى مذهب القائلين بوجه الاعجاز من جهة الفصاحة، فان الكلام معهم أوسع ومذهبهم أقوى شبهة.

والذي يدل على ما اخترناه من صرف القوم عن المعارضة وانها لم تقع لهذا الوجه لا لأن فصاحة القرآن خرقت العادة: أنه لو كان القرآن خارقاً للعادة بفصاحته لوجب أن يكون بينه وبين كل كلام يضاف اليه التفاوت الشديد والشاق البعيد كما يكون بين ما هو معتاد وما هو خارق للعادة، فكان لا يشبه فصل ما بينه وبين ما يضم اليه من أفصح كلام العرب على ما لا يشبه عليه الفصل بين الكلامين الفصيحين (١) بينهما من التفاوت دون ما بين القرآن وغيره.

وقد علمنا أن أحداً يفصل بلا روية ولا فكرة بين شعر الطبقة الاولى من الشعراء وبين شعر المحدثين، ولا يحتاج في هذا الفصل الى الرجوع الى ذوي الغايات في علم الفصاحة. ومعلوم أنه ليس بين كلام فاضل الشعراء وبين كلام مفضولهم القدر الذي بين المعتاد والخارق للعادة.

و اذا ثبت ذلك و كنا لا نفترق بين بعض قصار سور المفصل وبين أفصح شعر العرب وأبرع كلامها، ولا يظهر لنا تفاوت ما بين الكلامين الظهور

الذي قد بينا، فما بالنا نُمَيِّز الفصل القليل ولا نُمَيِّز الكثير، ويرتفع الالتباس علينا مع التفاوت ولا يرتفع مع التفاوت.

والتعلل منهم: بأن الفرق بين القرآن وأفصح كلام العرب انما يتجلى لمقدمي الفصحاء الذين تحدوا به. باطل، لأنه لو وقف ذلك عليهم مع التفاوت الشديد لوقف عليه ما هو دونه، وقد علمنا خلاف ذلك.

فأما من لعله ينكر العلم بالفرق بين أشعار الجاهلية والمحدثين، فانا نقول له: ما تنكر أن يخفى ما ادعيت أنك لا تعلمه على العوام ومن لا دربة له بشيء من الفصاحة (١) كالأعاجم وغيرهم، وانما اعتبرنا بمن يظهر له أحد الأمرين ويخفى عيه الآخر، وبين مظهر له الفرق فيه دون ما التبس عليه أمره، وهم كثير.

فان قيل: بينوا كيفية مذهبكم في الصرفة.

قلنا: الذي نذهب اليه أن الله تعالى صرف العرب عن أن يأتوا من الكلام بما يساوي أو يضاهي القرآن في فصاحته وطريقته ونظمه، بأن سلب كل من رام المعارضة العلوم التي يتأتى ذلك بها، فان العلوم التي بها يمكن ذلك ضرورية من فعله تعالى فينا بمجرى العادة.

وهذه الجملة إنما ينكشف بأن يدل على أن التحدي وقع بالفصاحة بالطريقة في النظم، وأنهم لو عارضوه بشعر منظوم لم يكونوا فاعلين مادعوا اليه (٢)، وأن يدل على اختصاص القرآن بطريقة في النظم مخالفة لنظوم كل كلامهم، وعلى أن القوم لو لم يُصرفوا لعارضوا.

و الذي يدل على الاول: أنه صلى الله عليه وآله أطلق التحدي وأرسله، فيجب أن يكون انما أطلق تعويلاً على عادة القوم في تحدي بعضهم بعضاً،

(١) في هـ «الفصحاء».

(٢) في النسختين «ما ادعوا اليه».

فانها جرت باعتبار الفصاحة وطريقة النظم، ولهذا ما كان يتحدى الخطيب الشاعر ولا الشاعر الخطيب، وأنهم ما كانوا يرتضون في معارضة الشعر بمثله إلا بالمساواة في عروضه وقافيته وحركة قافيته، ولو شك القوم في مراده بالتحدي لاستفهموه. وما رأيناهم فعلوا، لأنهم فهموا أنه صلى الله عليه وآله جرى فيه على عاداتهم.

و مما يبين أن التحدي وقع بالنظم مضافاً الى الفصاحة: أنا قد بينا مقارنة كثير من القرآن لافصح كلام العرب في الفصاحة، ولهذا خفي الفرق علينا من ذلك، وإن كان غير خافٍ علينا الفرق فيما ليس بينهما هذا التفاوت الشديد. فلولا أن النظم معتبر لعارضوا بفصيح شعرهم وبلغ كلامهم.

فأما الذي يدل على أنهم لولا الصرف [لعارضوا] (١): أنا قد بينا في فصاحة كلامهم ما فيه كفاية، والنظم لا يصح فيه التزايد والتفاضل. ولهذا يشترك الشاعران في نظم واحد لا يزيد أحدهما فيه على صاحبه، وإن زادت فصاحته على فصاحة صاحبه.

و اذا لم يدخل في النظم تفاضل فلم يبق إلا أن يكون الفضل في السبق اليه، وهذا يقتضي أن يكون السابق ابتداءً الى نظم الشعر قد أتى بمعجز، وأن يكون كل من سبق الى عروض من أعاريضه ووزن (٢) من أوزانه كذلك. ومعلوم خلافه.

و ليس يجوز أن يتعذر نظم مخصوص بمجرى العادة على من يتمكن من نظوم غيره، ولا يحتاج في ذلك الى زيادة علوم، كما قلناه في الفصاحة. ولهذا كان كل من يقدر من الشعراء على أن يقول في الوزن الذي هو الطويل قدر على البسيط وغيره، ولو لم يكن إلا على الاحتذاء وإن خلا كلامه من فصاحة.

(٢) غير واضح في النسختين.

(١) الزيادة من م.

وهذا الكلام قد فرغناه واستوفيناه في كتابنا في جهة اعجاز القرآن.
فان قيل: هذا المذهب يقتضي أن القرآن ليس بمعجز على الحقيقة، وأن
الصرف عن معارضته هو المعجز. وهذا خلاف الاجماع.

قلنا: لا يجوز ادعاء الاجماع في مسألة فيها خلاف بين العلماء (١)
المتكلمين، ولفظة «معجز» وان كان لها معنى معروف في اللغة بالمراد بالمعنى
في عُرفنا ماله حظ في دلالة صدق من اختص به، والقرآن على مذهب أهل
الصرفة بهذه الصفة، فيجوز أن يوصف بأنه معجز.

وانما تنكر العامة وأصحاب الجمل القول بأن القرآن ليس بمعجز اذا
أريد به أنه لا يدل على النبوة وأن البشر يقدرُونَ على مثله. فأما كونه معجزاً
بمعنى أنه في نفسه خارق للعادة دون ما هو مسند اليه ودالّ عليه من الصرف
عن معارضته، فما لا يعرفه من يراد الشناعة عندهم، والكلام في تحقيق ذلك
وقف على المتكلمين.

و اذا شُتّع على من ذهب الى خرق العادة بفصاحته بأنك تقول: إن
العرب بل كل ناطق قادرُونَ على فعل مثل القرآن في فصاحته وجميع صفاته.
بطلت شناعته واحتاج من تفصيل قوله الى مثل ما احتجنا اليه.

ومن ذهب الى [أن] القرآن موجود في السماء قبل النبوة، لا يمكنه أن
يجعل القرآن هو العلم المعجز القائم مقام التصديق، لأن العلم على صدق
الدعوى لا يجوز أن يتقدمها بل لا بدّ من حدوثه مطابقاً لها.

فاذا قيل: نزول جبرئيل عليه السّلام الى النبيّ صلى الله عليه وآله، به
جعله في حكم الحادث وان كان متقدّم الوجود.

قلنا: يجب على هذا القول أن يكون هبوط الملك به هو العلم الدالّ على

النبوة، لأنه الحادث عندها دون ماتقدم وجوده.

فان قيل: اذا كان الصرف هو المعجز فالواجب أن يخفى الحالة فيه على فصحاء العرب، لأنهم اذا كان يتأتى منهم قبل التحدي ماتعذر بعده، وعند روم المعارضة فالحال في أنهم منعوا منها جليلة ظاهرة، فلا يبقى لهم بعد هذا رتبة في النبوة ولا شك فيها، فكيف لم ينقادوا وأقاموا على دياناتهم وتكذيبهم.

قلنا: لا يبعد أن يعلموا تعذر ما كان متأتياً، ويجوز أن ينسبوه الى الاتفاق، أو الى أنه سحرهم، فقد كانوا يرمونه بالسحر، وكانوا يعتقدون [أن] للسحر تأثيراً في أمثال هذه الامور، ومذاهبهم في السحر وتصديقهم لتأثيراته معروفة، وكذلك الكهانة.

و لو تخلصوا من ذلك كله ونسبوا المنع الى الله تعالى جاز أن يدخل عليهم شبهة في أنه فعل للتصديق، ويعتقدوا أنه ما فعله تصديقاً، بل لمحنة العباد كما يعتقد كثير من المبطلين، أو فعل للجد والدولة، فكأننا نحصى وجود دخول الشبهات عليهم في هذا الباب حتى نذكرها، وانما ذكرنا ماسنح منها.

و اذا قلنا السؤال على السائل عنه فقلنا: اذا كانت العرب علماء لخرق فصاحة القرآن لعاداتهم، وان أفصح كلامهم لا يقاربه، وأي شبهة بقيت عليهم في أنه من يفعل الله تعالى صدق نبيه صلى الله عليه وآله.

فاذا قالوا: قد يتطرق عليهم في هذا العلم شبهات كثيرة، لأنهم يجب أن يعلموا أن الله تعالى هو الخارق لهذه العادة بفصاحة القرآن وأن وجه خرقه لها تصديق الدعوة للنبوة، وفي هذا من الاعتراض (١) مالا يحصى.

قلنا: أجيبوا نفوسكم عن سؤالكم بمثل هذا فهو كاف.

فان قيل: إن كان الصرف هو المعجز فألا جعل القرآن من أرك كلامه

وأبعده من الفصاحة ليكون الصرف عن معارضته أبهر؟
قلنا: لابد من مراعاة المصلحة في هذا الباب، فربما ما كان ما هو أظهر
دلالة وأقوى في باب الحجة من غيره وأصلح منه في باب الدين، فما المنكر من
أن يكون انزال القرآن على هذه الرتبة من الفصاحة أصلح في باب الدين،
وان كان لو قللت فصاحته مع الصرف عنه لكان الامر فيه أظهر. وأبهر.
ونقلب هذا السؤال على السائل عنه، فيقال له: الله تعالى قادر على ما
هو أفصح من القرآن عندنا كلنا، فألا فعل ذلك الافصح ليظهر مباينة القرآن
لكل فصيح من كلام العرب، وتزول الشبهة عن كل أحد في أن القرآن
يساوى ويقارب؟ فلا بد من ذكر المصلحة التي ذكرناها، فان ارتكب بعض
من لا يحصل أمره أن القرآن قد بلغ أقصى ما في المقدور من الفصاحة، فلا
يوصف تعالى بالقدرة على ما هو أفصح منه.

قلنا: هذا غلط فاحش، لأن الغايات التي ينتهي الكلام الفصيح اليها غير
محصورة ولا متناهية. ثم لو انحصرت على ما ادعى لتوجه الكلام، لأن الله تعالى
قادر بغير شبهة على أن يسلب العرب في أصل العادة العلوم التي يتمكنون بها
من الفصاحة التي نراها في كلامهم وأشعارهم لا يمكنهم من هذه الغاية التي
هم الان عليها، فيظهر حينئذ مزية القرآن وخروجه عن العادة ظهوراً تزول معه
الشبهات ويجب معه التسليم. فألا فعل ذلك إن كان الغرض ما هو أظهر وأبهر،
وآلا أحصى الله تعالى عنه دعوته الاموات أو اكثرهم وأمات الاحياء أو
اكثرهم، وآلا أحصى عبدالمطلب عليه السلام، ونقل جبال مكة عن أماكنها
كما اقترح القوم عليه. فذلك كله أظهر وأبهر.

فان قيل: اذا لم يكن القرآن خارقاً للعادة بفصاحته كيف شهد له
بالفصاحة متقدمو العرب فيها كالوليد بن مغيرة وغيره؟ وكيف انقاد له صلى
الله عليه وآله وأجاب دعوته كبراء الشعراء، كالنابغة الجعدي، ولبيد بن

ربيعة، وكعب بن زهير. ويقال: إن الأعشى الكبير توجه ليدخل في الاسلام فغاظه أبوجهل بن هشام وقال: إنه يحرم عليك الأطيبين الخمر والزنا، وصده عن التوجه؟ وكيف يجيب هؤلاء الفصحاء إلا بعد أن بهرتهم فصاحة القرآن وأعجزتهم؟

قلنا: ما شهد الفصحاء من فصاحة القرآن وعظم بلاغته إلا بصحيح، وما انكر أصحاب الصرفه علو مرتبة القرآن في الفصاحة، قالوا: ليس بين فصاحة - وإن علت على كل كلام فصيح - قدر ما بين المعجز والممكن، والخارق للعادة والمعتاد، فليس في طرب الفصحاء بفصاحته وشهادتهم ببراعته رد على أصحاب الصرفه. وأما دخول فصحاء الشعراء في الدعوة فانما يجب أن يكون ذلك الامر قهرهم وهرهم، وأتى شيء أبلغ في هذا الباب من تعذر المعارضة عليهم اذا راموها مع تسهل الكلام الفصيح عليهم اذا لم يعارضوا. فان قيل: كيف لم يصرف مسئلة عما أتى به من المعارضة؟

قلنا: لا شيء أبلغ في دلالة القرآن على النبوة من تمكين مسيلمة من معارضته السخيفة، لأنه لو لم يكن غيره من الفصحاء الذين يقارب كلامهم ويشكل حالهم مصروفاً لعارض كما عارض مسيلمة، فتمكين مسيلمة من معارضته دليل واضح على مانقوله في الصرفه.

وقد بينا في كتابنا في جهة اعجاز القرآن أن من لم يقل في جهته ما اخترناه من الصرفه يلزمه سؤالان لا جواب عنهما إلا لمن ذهب الى الصرفه: (السؤال الأول) أن يقال: ما أنكرتم أن يكون القرآن من فعل بعض الجن ألقاه الى مدعي النبوة، وخرق به عادتنا، وقصد بنا الى الاضلال لنا والتلبيس علينا. وليس يمكن أن يدعى الاحاطة بمبلغ فصاحة الجن وأنها لا يجوز أن يتجاوز عن فصاحة العرب. ومع هذا التجويز لا يحصل الثقة بأن الله تعالى هو المؤيد بالقرآن لرسوله صلى الله عليه وآله.

وقد يمكن ايراد معنى هذا السؤال على وجه آخر، فيقال: إن محمداً صلى الله عليه وآله لم يدع في القرآن أنه كلامه، وإنما ذكر أن ملكاً هبط به اليه، وقد يجوز أن يكون ذلك الملك كاذباً على ربه، وأن يكون القرآن الذي نزل به من كلامه لا من كلام خالقه، فإن عادة الملائكة في الفصاحة ممّا لا نعرفه، وعصمة الملائكة قبل العلم بصحة القرآن والنبوة لا يمكن معرفتها، فالسؤال متوجه على ما ترويه.

وقد حكينا في كتابنا المشار اليه طرقاً كثيرة لمخالفينا سلوكها في دفع هذا السؤال، وبيننا فسادها بما بسطناه وانتهينا فيه الى أبعد الغايات، ونحن نذكرها هنا ما لا بدّ من ذكره مما اعتمدوا عليه في دفع سؤال الجن أن قالوا: إن هذا استفساد للمتكلمين وحكمته تعالى يقتضي المنع من الاستفساد.

وهذا غير صحيح، لأن الذي يمنعه أن يفعل الله تعالى الاستفساد، فأما أن يمنع منه فليس بواجب، لأن هذا يوجب أن يمنع الله تعالى كل ذي شبهة من شبهته، وأن لا يمكن المتعبدین المنخرقين من شيء دخلت منه شبهة على أحد.

وقد علمنا أن المنع من الشبهات وفعل القبائح في دار التكليف غير واجب، وليس يجب إذا كان تعالى لا يستفسد أن يمنع من الاستفساد، كما لا يجب إذا لم يفعل القبيح أن يمنع منه في دار التكليف. ومن اشتبه عليه الموضع الذي ذكرناه فانما أتى (١) من قبل نفسه وتقصيره، لأنه كان يجب أن لا يصدق إلا من علم أن الله تعالى صدقه [بذلك] (٢).

ثم يقال للمعلق بهذا: أليس قد ضلّ بزرادشت وماني والحلاج ومن جرى

مجرأهم من المنخرقين والملتمسين جماعة وفسدت بهم أديانهم، فألاً منعهم الله تعالى من هذا الاستفساد إن كان المنع منه واجباً؟

فان [قيل] (١): كل من فسد وضل عند مخاريق هؤلاء الذين ذكروا كان في معلوم الله تعالى أنه سيضل ويفسد وان لم يدع هؤلاء الى باطلهم.

قلنا: فما أنكرت أن يكون كل من أضل بما ألقته الجن من هذا الكلام الفصيح قد علم الله تعالى أنه كان يضل لم لوتلقه. على أنا لو شئنا أن نقول لقلنا: إننا عالمون ضرورة بأنه قد ضل بالحلاج وماني ومن أشبههما من أصحاب الحيل والمخاريق من لولاهم لما ضل ولبقى على الدين الصحيح. لقلنا وهذه الطريقة يختارها أبوعلي الجبائي وزعم أنه إنما ضل بدعاء ابليس لعنه الله ووسواسه، من لولاه دعاؤه لعلم الله تعالى أنه كان لا يضل.

ولأبي هاشم جواب آخر في استفساد ابليس، وهو أن يقول: إن حقيقة الاستفساد هو ما وقع عنده الفساد، ولولاه لما وقع من غير أن يكون تمكيناً ولا له حظ في التمكين. فاذا علم الله سبحانه أن من امتنع من القبيح وفعل الواجب عليه مع غواية ابليس يكون ثوابه على فعل الواجب والامتناع من القبيح أعظم وأكبر، لأن المشقة عليه أكثر، ويجري مجرى زيادة الشهوة وان وقع عندها من القبيح مالولاً تقوها لما وقع، ويجري هذا كله مجرى التمكين الخارج عن باب الاستفساد.

وعلى هذا المذهب لا يمتنع أن يقال في سؤال الجن مثله، وأن ثواب من لم يتسرع الى تصديق من ظهر على يده ما يجوز أن يكون من فعل الله تعالى أكبر وأعظم والمشقة عليه في هذا التكليف أغلظ والمحنة أكد، فلحق ذلك بالتمكين وخرج من أن يكون استفساداً، فلا يجب منعه تعالى منه.

و مما اعتمدوا أيضاً في جواب مسألة الجن قالوا: إنه لا فرق في خرق العادة بالقرآن ودلالته على الاعجاز، وبين أن يكون من فعله تعالى أو من فعل بعض الملائكة، لأنه إنما دل إذا كانت من فعله تعالى لخرق العادة لا لأنه من فعله تعالى، فيجب أن يدل، وإن كان من فعل الملك للاشتراك في خرق العادة.

و الجواب عن ذلك: إن خرق العادة غير كافٍ إذا جَوَّزنا أن يخرقها غير الله تعالى ممن يجوز أن يفعل القبيح ويصدق الكذاب، وإنما دل خرق العادة من فعله تعالى لأننا نأمن (١) فيه وقوعه على وجه يقبح، وإذا كنا نجوز على الملائكة قبل العلم بصحة النبوة أن يفعلوا القبيح، فلا يجوز أن يُجرى تصديقهم لمن يصدقه وأن خرق العادة مجرى ما يفعله الله تعالى من ذلك. وأيّ فرق بين مانحوز فيه من أن يكون من فعلنا، وبين مانحوز فيه أن يكون من فعل جتّي أو ملك [في ارتفاع دلالة على النبوة؟ وهل كان ما يجوز أن يكون من فعلنا غير دال على النبوة إلا من حيث جاز أن يفعل القبيح ونصدق الكذاب؟ وهذا بعينه قائم فيما نجوز فيه أن يكون من فعل جتّي أو ملك] (٢)، وإن خرق العادة إذا جَوَّزنا أن يخرقها من لا يؤمن منه فعل القبيح.

و غير كافٍ في الدلالة على هذا الاصل الذي قررناه تحرك الشمس في غير جهة حركتها، لما كان ذلك معجزاً أو دالاً على صدق من يدعيه، علماً لتجويزنا أن يكون من فعل بعض من يفعل القبيح من الملائكة. إلا أن يتقدم ذلك دليل مقطوع به على أن الملائكة لا تعصي ولا تستفسد. وهذا مما اعتمده صاحب الكتاب المعروف بالمغني ونقضناه عليه في كتابنا الموسوم بالموضح عن جهة اعجاز القرآن.

(١) في هـ «نأمر فيه».

(٢) الزيادة من م.

و لا أدري كيف اشتبه على المحصلين هذا الموضوع، لأنه لاختلاف في أن حركة الشمس لوجوزنا تغيّرها بفعل بعض البشر الذين نجوز عليهم فعل القبيح لما أثبتنا هذا التغيير (١) معجزاً، فأَيّ فرق بين البشر والملائكة مع تجويز القبيح من الجميع؟

ومما اعتمدوا عليه في دفع سؤال الجن: ان هذا الطعن وان قدح في اعجاز القرآن قدح في سائر المعجزات.

والجواب عن ذلك: أن المعجزات على ضربين:

ضرب يوصف القديم تعالى بالقدرة عليه نحو احياء الميت، وبراء الاكمة والابرص، واختراع الاجسام. وهذا الوجه لا يمكن الاعتراض فيه بالجن و الملائكة لخروجه عن مقدور كل محدث.

والضرب الثاني من المعجزات ما دخل جنسه تحت مقدور البشر. وهذا الوجه انما يدل اذا علم أن القدر الواقع منه أو الوجه الذي وقع عليه لا يتمكن أحد من المحدثين منه، واذا لا يعلم هذا فلا دليل فيه.

فاذا قيل: وما الطريق الى العلم بأنه ليس في امكان جميع المحدثين.

قلنا: غير ممتنع أن نخبرنا الله تعالى على لسان رسول يؤيده بمعجزة، ويختصّ تعالى بالقدرة عليها، ويعلمنا أن عادة الجن أو الملائكة مساوية لعادتنا، وانما يتعذر علينا ما يتعذر عليهم (٢)، فتي ظهر أمر يخرق عادتنا علمنا أن ذلك معجز لعلمنا بمشاركة الملائكة والجن لنا.

فاذا قيل: ما تنكرون من أن يكون الله تعالى أجرى عادة الجن أن يحيي الميت عند أدنى جسم له صفة مخصوصة اليه، كما أجرى العادة بحركة الحديد عند تقربه من الحجر المغناطيس، واذا جوزنا ذلك لم يكن في ظهور احياء

(١) في هـ «هذا التعجيز». (٢) في النسختين «يتعذر عليهم».

الميت على يد مدعي النبوة دليل على صدقه، لأننا لا نأمن أن يكون الجنى نقل
الينا ذلك الجسم الذي أجرى الله تعالى عادة الجن أن يحيي الموتى عنده.
وهذا طعن في جميع المعجزات.

قلنا: احياء الله تعالى الميت عند تقرب هذا الجسم بيننا وفي عادتنا خرق
منه تعالى لعادتنا بما يجري مجرى تصديق الكذاب، وهذا لا يجوز عليه تعالى.
وليس اذا أجرى الله تعالى عادة الجن بأن يحيي ميتاً عند تقرب جسم اليه
من حيث لا نعلم ذلك ولا نعرفه جاز أن يفعله في عادتنا، لأنه اذا فعله في
عادتهم فلا وجه للقبح، واذا نقض عادتنا فهو صدق الكذاب. وليس هذا
يجري مجرى نقل الكلام، لأن الجنى اذا نقل الينا كلاماً ما جرت عادتنا بمثل
فصاحته، فبنفس نقله قد خرق عادتنا، وليس [الله تعالى] (١) في ذلك فعل
يخرق عادتنا. واذا نقل الجسم المشار اليه فبنفس نقله الجسم لم يخرق عادتنا،
وانما الخارق لها من احياء الميت عند تقرب الجسم منه. والفرق بين الامرين
غير خافٍ على المتأمل.

فان قيل: سؤال الجن يطرق أن يجوز فيمن ظهر على يده احياء ميت أن
لا يكون صادقاً بل يكون الجنى أحضر من بُعد حياً وأبعد هذا الميت، لأن
خفاء رؤيته وسعة حيلته يتم نعمها (٢) قبل ذلك، وان مدعي النبوة ادعى
معجزاً له نقل جبل أو اقتلاع مدينة، ووقع ذلك. جوزنا أن يكون الجن تولوه
وفعلوه، ولو أن المدعي تولى ذلك بجوارحه جاز في الجنى أن يتحمل عنه ذلك
النقل ولا يحصل عليه شيء من تكلف ذلك النقل. وهذا قدح في جميع
المعجزات أو الرجوع الى أن الله تعالى يمنع من الاستفساد وأنتم لا ترتضون
بذلك.

قلنا: معلوم أن أجسام الملائكة والجن لطيفة رقيقة متخلخلة، ولهذا لا نراهم بعيوننا إلا بعد أن يكيفوا، ومن كان متخلخل البنية لا يجوز أن تحله قُدْر كثيرة، لحاجة القدر في كثرتها الى الصلابة وزيادة البنية، وهذه العلة لا يجوز أن [تحل] (١) النملة من القدر ما يحل الفيل. فلا يجوز على هذا الاصل أن يتمكن ملك ولا جنّي من حمل جبل ولا قلع مدينة إلا بعد أن يكشف الله تعالى بنيته ويعظم جثته، وإذا حصل هذه الصفة رأته كل عين سليمة وميزته. فإذا ادعى النبوة من جعل معجزه اقلاع مدينة أو نقل جبل فوق ما ادعاه من غير أن يشاهد جسمًا كثيفاً أعان عليه أوتولاه، يبطل التجويز لأن يكون من فعل جنّي أو ملك، وخلص فعلاً الله تعالى.

ولا فرق في اعتبار هذه الحال بين الجن والبشر، لأن مدّعي الاعجاز بحمل جبل ثقيل لا ينهض بحمله أحد منا منفرداً لا بدّ في الاعتبار عليه من أن يمنعه من الاستعانة بغيره، ويسدّ باب كل حيلة يتم معها الاستعانة بالغير، فالجنّي في هذا الباب كالانسي إذا كنا قد بينا أنه لا بدّ من أن يكون كثيفاً مدركاً.

فأما ابدال ميت بحيّ أو احضار جسم من بعيد، فليس يجوز أن يتمكن منه أيضاً إلا من له قُدْر تحتاج الى بنية كثيفة يتناولها الرؤية.

وأكثر ما يمكن أن يقال: جوزوا أن يكون الحيّ الذي أبدله الجنّي (٢) بميت من أصغر الحيوان جثة كالذرة والبعوضة.

والجواب عن ذلك: أن أقل الاحوال أن يكون حامل هذا الحيوان مكافئاً له في القُدْر، ويجب تساويهما في الجثة والكثافة، فيجب رؤيته ولا يخفى حاله.

و بعد، فان فرضنا أن رؤية هذا الحامل غير واجبة، فلا بدّ من أن يكون ما يحمله وينقله مرثياً متميزاً، والا لم يفرق بين حضوره وغيبته. وما هذه حاله لا يخفى على الحاضرين حاله، ولا بدّ من أن يدركوه ويفطنوا بحاله ويتنبهوا على وجه الجملة فيه.

ويلحق هذا الوجه بالاول في مساواة الجن والبشر في الاعتبار عليهم والامتحان، ولهذا نجد كثيراً من المشعبدین وأصحاب الحقّة يستترون جسماً ويظهرون آخر، ويبدلون ميتاً بحَيٍّ وصغيراً بكبيره. واذا اعتبر عليهم المحصلون ظهروا على مظان حيلهم ووجوهها، ولا بدّ في مدّعي النبوة من أن يأمن فيه ماجوّزناه في المشعبد، وليس يحصل الامران إلا بصادق البحث وقوى الامتحان.

وما أجاب به القوم عن سؤال الجن: أن القرآن لو كان من فعل الجن لوافقت العرب النبيّ صلى الله عليه وآله على ذلك، ولقالت له: ليس في عجزنا عن مقابلتك دليل على نبوتك، لأنه جائز أن يكون الجن ألقته اليك. وهذا من ضعيف التعلل، لأنه ليس بواجب أن تعرف العرب هذا القدح ولا تهتدي الى هذه الشبهة. وكم أورد المبطلون في القرآن من الشبهات التي لم تخطر للعرب ببال، ولا رأينا أحداً من المتكلمين والمحصلين جعل جواب هذه الشبهة أنها لو كانت صحيحة لواقف عليها العرب، وانما تحيل على العرب وتوجب أن يوافقوا عليه فيما يختص بالفصاحة، وما يجوز فيها من التقدم والتأخر وجهات التفاضل، وما أشبه ذلك مما المرجع فيه اليهم والمعول عليهم. فأما في الشبهات التي لا يخطر مثلها ببالهم ولا يهتدون الى البحث عنها، فلا معنى للحوالة عليهم بها.

ويقال لمن تعلق بهذه الطريقة: خبرنا لو وافقت العرب على ذلك وادّعت في القرآن أنه من فعل الجن، أكان ذلك دالاً على أنه من فعل الجن على

الحقيقة؟ فان قال نعم، قيل له كيف، وكيف يدل على ذلك، وأي تأثير لدعواهم في تحقيق هذا الامر؟ وان قال لا يدل، قيل له كيف لم تدل الموافقة على أنه من فعلهم، ودل تركها على أنه ليس من فعلهم، وأي تأثير للترك ليس هو للفعل؟

على أنهم اذا جعلوا ترك الموافقة دليلاً على أمان العرب من أن يكون القرآن من فعل الجن، فاننا نقول لهم: ما الذي أمنت العرب من أن يكون القرآن من فعل الجن، حتى أمسكت لأجله عن الموافقة؟ أشيروا اليه بعينه حتى نعلمه، وتكون الحجة به قائمة إن كان صحيحاً، فإن هذا مما لا يحسن الحوالة به على العرب، وحال المتكلمين فيه أقوى وهم اليه أهدي.

فان قيل: بينوا الآن كيف لا يلزم سؤال الجن من قال بالصرفه؟

قلنا: اذا كان الصحيح في جهة اعجاز القرآن أن الله تعالى سلب كل من رام المعارضة العلوم التي بها يتمكن منها، وعلمنا أن أحداً من المحدثين لا يقدر أن يفعل في قلب غيره شيئاً من العلوم ولا من أضدادها، فلا فرق في هذا التعذر بين ملك وجنّي وبشر، لأن وجه التعذر هو أننا قادرون بقدر، فكل من شاركنا في القدر فلا بدّ من أن يتعذر عليه ذلك. وهذا يقتضي أن الصرف لا يقدر عليه إلا الله تعالى، ولا يدخل في مقدور أحد من المحدثين، فسؤال الجن ساقط عمّن قال بالصرفه ومتوجه الى مخالفهم.

و أما السؤال الثاني الذي وعدنا بذكره - وقلنا إنه لازم لمن لم يقل بالصرفه وغير لازم لمن ذهب اليها - فهو أن يقال: اذا سلّم لكم تعذر معارضة القرآن على كل بشر وجنّي وملك، وكل قادر من المحدثين، وسلّم أيضاً أنه من فعله تعالى على غاية اقتراحهم، ما المنكر من أن يكون أنزل هذا الكتاب على نبيّ من الانبياء غير من ظهر من جهته تغلبه عليه وقتله الظاهر من جهته، وادعى الاعجاز به؟

ولسنا نعرف للقوم (١) جواباً سديداً عن هذا السؤال، لأنهم اذا ذكروا الاستفساد وغيره مما حكيناه عنهم في جواب سؤال الجزن، فقد تكلمنا بما فيه كفاية، واذا قالوا إن العلم الضروري حاصل بأنه لم يسمع من غيره، أو قالوا نعلم ضرورة أن المظهر له لم يأخذه من غيره. قلنا: أما العلم بأنه لم يأخذ من أحد ظهر على يده وعرفت أخباره وانتشرت، فثابت لا محالة. وهو على خلاف ماتضمنه السؤال، لأنه تضمن أنه أخذه ممن لم يظهر له حال، ولا وقف له على خبر سواه، وكذلك العلم بأنه لم يأخذه من غيره لا بد من أن يكون مشروطاً بما ذكرناه، وكيف يدعى اطلاقاً أنه لم يأخذه من غيره، وهو يذكر أن الملك نزل به عليه، فيجب أن يقولوا أنه لم يؤخذ من أحد من البشر، واذا فرضنا أن المأخوذ منه ذلك من البشر لم يطلع على حاله سواه لحق البشر في هذا بالملك.

وقد ذكروا في هذا السؤال: أن تجويز ذلك يؤدي الى تجويز مثله في سائر المعجزات، قالوا: فاذا قيل لنا إن باقي المعجزات يعلم حادثه في الحال على وجه يوجب الاختصاص، قلنا: أليس المستدل قبل أن ينظر فيعلم حدوثها في الحال يجوز ما ذكرتموه، وتجويزه ذلك منفر له عن النظر فيها.

فالجواب عن هذا الوجه الضعيف: أن تجويز المستدل الناظر في المعجزات أن تكون غير حادثة ولا مختصة، لا يقتضي التنفير عن النظر فيها، وكيف يكون ذلك ويحسن أن كل ناظر في علم من أعلام الانبياء «ص» يجوز قبل نظره فيه أن يكون مخرقه وشعبذة ولم يقتض ذلك تنفيره عن النظر فيه، بل واجب نظره لثبوت الخوف وعدم الامان من أن يكون المدعي صادقاً. فكذا ذلك حكم الناظر في الاعلام مع تجويزه أن يكون غير حادثة ولا

مختصة، ولا يجب أن يكون منفراً عن النظر، لأن الخوف الموجب للنظر ثابت مازال. وما يمكن أن يتعلقوا به: أن القرآن لو كان مأخوذاً من نبيّ خصّه الله تعالى به لم يخل حاله من وجهين: إما أن يكون قد أدى الرسالة، وظهر أمره وانتشر خبره. أو لم يؤدّها، وفي الوجه الاول استحالة أن يخفى خبره وينطوي حال من قتله وغلبه على كتابه، لا سيما مع البحث الشديد والتنفير الطويل، وإن كان على الوجه الثاني وجب على الله تعالى أن يمنع من قتله والا انتقض الغرض في بعثته.

والجواب عن ذلك: أنه غير ممتنع أن يكون ذلك النبي مبعوثاً الى الذي قتله وأخذ الكتاب من يده، فليس بمنكر بعثة نبي الى واحد، ونفرض أيضاً أنه أوقع به القتل بعد أداء الرسالة حتى لا يوجبوا على الله تعالى المنع من قتله. فأما جواب أهل الصرفة عن هذا السؤال فواضح لا اشكال فيه، لأننا قد بينا أن سبب تعذر المعارضة على العرب هو سلبهم في الحال العلوم بالفصاحة التي يتمكنون بها من المعارضة، فلو كان مظهر القرآن غير مُصدّق بهذا الكتاب وهو ناقل له عن نبيّ مُصدّق به - كما تضمنه السؤال - لم يحسن صرف من رام المعارضة، لأن ذلك غاية التصديق والشهادة بنبوته، لأنه ما ادعى صلى الله عليه وآله علماً له على نبوته سوى الصرف عن معارضته، فاذا وقع ذلك كان مطابقاً لدعواه وتصديقاً لها.

وقد كنا ذكرنا في كتابنا الموضح عن اعجاز القرآن جواباً سديداً عن هذا السؤال يمكن أن نجيب من ذهب في القرآن الى خرق العادة بفصاحته، وإن كنا ما قرأناه لهم في كتاب، ولا سمعناه في مناظرة ولا مذاكرة، وإنما أخرجناه فكرة (١)، وهو أن القرآن عند التأمل له يدل على أن نبينا «ص» هو

المختص به و المظهر على يده دون غيره. مما تضمنه القرآن مما يدل على ذلك قوله تعالى في قصة المجادلة «قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير الذين يظاهرون منكم من نسائهم» الى قوله تعالى «وللكافرين عذاب أليم» (١)، وجاءت الرواية المستفيضة بأن جملة زوجة اوس بن الصامت وقيل خولة بنت ثعلبة ظاهر منها زوجها، وقال لها: أنت علي كظهر أمي. وكان هذا اللفظ مما يطلق به الجاهلية زوجاتهم، فأنت المرأة النبي صلى الله عليه وآله فشكت حالها، فأنزل الله تعالى كفارة الظهار (٢). ومن ذلك قوله مخبراً عمن انهزم من أصحاب النبي «ص» في يوم أحد عنه وولي عن نصرتة «اذ تصعدون ولا تلوون على أحد والرسول يدعوكم في أخراكم». والرواية (٣) واردة في هذه القصة بما يطابق التنزيل.

ومن ذلك قوله تعالى «و يوم حنين اذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئاً وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين». ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين (٤)، وجاءت الاخبار بأن بعض الصحابة قال في ذلك اليوم: لم تغلب من قلة (٥) وهو الذي عني بقوله تعالى «اذ أعجبتكم كثرتكم». وروي أن الناس جميعاً تفرقوا عنه وأسلموه، ولم يثبت معه غير أمير المؤمنين عليه السلام والعباس بن عبد المطلب ونفر من بني هاشم (٦).

ومن ذلك قوله تعالى «وا اذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا اليها وتركوك قائماً قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة والله خير الرازيين» (٧). وجاءت الاخبار

(١) المجادلة: ١ - ٤.

(٢) مجمع البيان: ج ٩ ص ٢٤٧، التبيان: ج ٩ ص ٥٤١، الدر المنثور: ج ٦ ص ١٧٩ الى ١٨٣ وفي الكتب الثلاثة: «خولة».

(٤) التوبة: ٢٥ - ٢٦.

(٣) الدر المنثور: ج ٢ ص ٨٧.

(٧) الجمعة: ١١.

(٥ و ٦) مجمع البيان: ج ٥ ص ١٧، الدر المنثور: ج ٣ ص ٢٢٤.

بأن النبي صلى الله عليه وآله كان يخطب يوم الجمعة على المنبر اذ أقبلت ابل لدحية الكلبي وعليها تجارة له ومعها من يضرب بالطبل، فتفرق الناس عنه «ص» الى الابل لينظروا اليها، ولم يبق إلا عدة قليلة (١)، فنزلت الآية المذكورة.

ومن ذلك قوله تعالى «لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذلّ والله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون» (٢) وجاءت الرواية بأن قائل ما حكى في الآية عبدالله بن ابي بن سلول (٣).

ومن ذلك قوله تعالى «واذ أسر النبي الى بعض أزواجه حديثاً فلما نبأت به وأظهره الله عليه عرف بعضه وأعرض عن بعض فلما نبأها به قالت من أنباك هذا قال نبأني العليم الخبير» (٤). ونزلت هذه الآية في قصة مشهورة، وان النبي «ص» أسر الى أحد زوجاته سراً، فأسرت عليه صاحبة لها من الأزواج أيضاً، واطلع (٥) النبي صلى الله عليه وآله على فعلها فعاتب المظهرة للسر، فأجابت بما هو مذكور في الآية.

ومن ذلك قوله تعالى «ألا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا» الى قوله تعالى «والله عزيز حكيم» (٦). وقد وردت الرواية بخروج النبي صلى الله عليه وآله خائفاً من قريش واستتاره في الغار وأبو بكر معه، ونهيه له عما ظهر منه من الجزع والخوف على ما يطابق من ظاهر القرآن (٧).

ومن ذلك قوله تعالى «واذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك

(١) تفسير فرات الكوفي: ص ١٨٤.

(٢) الدر المنثور: ج ٦ ص ٢٢٤.

(٣) التحريم: ٣.

(٤) التوبة: ٤٠.

(٥) في هـ «والنعم».

(٦) التوبة: ٤٠.

(٧) الدر المنثور: ج ٣ ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

عليك زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتحشى الناس والله أحق أن تخشاه فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكه الكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً وكان أمر الله مفعولاً» (١). وعلى ما جاء به القرآن جرت الحال بين النبي «ص» وبين زيد بن حارثة لما حضره مطلقاً لزوجته.

ولما ذكرناه من الآيات نظائر كثيرة وردت مطابقة لقصاص حادثة، فدل على اختصاص النبي صلى الله عليه وآله بهذا القرآن وأنه منزل له ومن أجله، كمسألتهم له «ص» عن الروح، حتى نزل من القرآن ما نزل في ذلك. وكقولهم «لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعاً أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الانهار خلالها تَفْجيراً أو تسقط السماء كما زعمت علينا كِسفاً أو تأتي بالله والملائكة قبلاً» (٢). وظاهر القرآن مطابق لما التمسوه وطلبوه منه صلى الله عليه وآله.

لم تخل هذه الاخبار المطابقة القصص، والوقائع، والافعال، والاقوال، والسؤالات، والجوابات، وقد جرى لذلك فيما تقدم، بل جرى في هذه الاوقات التي وردت الاخبار بوقوعها فيها، ويكون الاخبار وان كانت بلفظ الماضي اخباراً عما يحدث في المستقبل. فذلك جائز على مذهب أهل اللسان.

و القسم الاول يبطل من وجهين:

(أحدهما) أن ذلك لو جرى فيما مضى لوجب أن يعلمه كل عاقل سمع الاخبار، لأن وجوب استفاضته وانتشاره يقتضي عموم العلم، وكيف لا نعلم حال نبي كثر أعوانه وكان منهم مهاجرون وأنصار ومخلصون ومنافقون،

وحارب في وقعة بعد وقعة أخرى، وحارب واستفتي في الأحكام، واقترحت عليه الآيات والمعجزات، ولكن أعداء النبي صلى الله عليه وآله يواقفون على هذه الحال، ويسارعون إلى الاحتجاج بها.

وإنما استحق هذا السؤال تكلف الجواب عنه، لما تضمن أن الكتاب أخذ ممن لا يعرف له خبر ولا وقف له على أثر ولا بعث إلا إلى الذي أخذ الكتاب منه، وإذا ورد مورد آخر يقتضي الظهور والانتشار فالعلم الضروري يبطله.

وأما الوجه الثاني في إبطال القسم الأول: أن العادات تقتضي باستحالته أن يتفق بنظائر وأمثال لتلك القصص التي حكيناها حتى لا نخالفها في شيء، ولا يغادر منها شيء شيئاً، واستحالة ذلك كاستحالة أن يوافق شاعر شاعراً على سبيل الموارد في جميع شعره وفي قصيدة طويلة. ومن تأمل هذا حق تأمله علم أن اتفاق نظير لبعض هذه القصص محال، فكيف أن يتفق مثل جميعها.

وأما القسم الثاني - وهو أن يكون هذه الأخبار إنما هي عما يحدث مستقبلاً في الأوقات التي حدثت - والذي يبطله، إذا تجاوزنا عن المضايقة في أن لفظ الماضي لا يكون للمستقبل: إنا إذا تأملنا وجدنا جميع الأخبار التي تلونها دالة على تعظيم من ظهرت مخبراتها على يديه وتصدق دعوته ونبوته.

ألا ترى إلى توبيخه تعالى للمولين (١) على النبي صلى الله عليه وآله في يوم أحد وحُتَيْن، وشهادته بالرسالة في قوله تعالى «والرسول يدعوكم في أخراكم» (٢)، وفي قوله تعالى «ثم أنزل الله سكينته على رسوله» (٣)، وفي قوله

(١) في هـ «للمؤمنين».

(٢) سورة آل عمران: ١٥٣.

(٣) سورة التوبة: ٢٦.

تعالى «ولله العزة ولرسوله» (١)، وفي قوله تعالى «واذ أسر النبي الى بعض أزواجه حديثاً» (٢)، فكل القصص اذا تُؤمّلت علم أنها شاهدة بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله وصدقته.

و ليس لأحد أن يقول: فلعلّ هذه الآيات المقصودة ليست من جملة الكتاب المعجز فيه، وانما ألحقت به وأضيفت اليه. وذلك أن الذي يؤمن من هذا الطعن: أنا قد علمنا أن كل آية أو آيات اختصت بما ذكرناه من القصص والحوادث تزيد على مقدار سورة قصيرة، وهي التي وقع التحدي بها وتعذرت معارضتها، فلو تأتى للمحقق أن يلحق بالقرآن مثل هذه الآيات لكان ذلك من العرب الذين تحدّوا به أشد تأتياً وأقرب تسهلاً.

و هذا جواب كافٍ إن اعتمده من ذهب الى خرق العادة بفصاحته، ويعود الى مذاهب من ذهب في اعجاز القرآن خلاف الصرفة مما حكينا مذهبه.

أما مذهب من يقول: إنه خرق العادة بفصاحته. فقد مضى الكلام الطويل في ابطال مذهبه.

و أما مذهب البلخي فباطل، لأنه قال: إن نظم القرآن وتأليفه مستحيلان من العباد كاستحالة احداث الأجسام، وبراء الاكمه والأبرص. واذا كان القرآن لا نظم له على الحقيقة ولا تأليف وانما يستعار فيه هذا اللفظ من حيث حدث بعضه في أثر بعض تشبيهاً بتأليف الجواهر، فكيف يصحّ أن يقال: تأليف القرآن مستحيل.

و أما الحروف فهي كلها في مقدورنا، والكلام يتركب من حروف المعجم التي يقدر عليها كل قادر على الكلام. وألفاظ القرآن غير خارجة من

حروف المعجم التي يقدر عليها كل متكلم. وليس لهم أن يقولوا: إن مرادي بالنظم و التأليف هو الترتيب والفصاحة اللذان وقع القرآن عليها من غير اشارة الى تأليف كتأليف الأجسام، وان يكون تعذره كتعذر الشعر على المفحّم والفصاحة على الألكن، وان كانا قادرين على أجناس الحروف.

و ذلك أنه اذا أردنا ما ذكره فسرّه فقد عبّر عنه بغير عبارته، لأن الشعر لا يتعذر على المفحّم والفصاحة على الألكن، لأن جنسهما غير مقدور لهما، وانما يتعذر ذلك منها لفقد العلم [بكيفية تقديم الحروف وتأخيرها كما يتعذر الكتابة على الأمي لفقد العلم] (١) لا لفقد القدرة. فقد لحق مذهب أبي القاسم بالمذهب الأول الذي أبطلناه، وان كان أخطأ في العبارة عنه.

و وجدتُ له في كتابه الموسوم بعيون المسائل والجوابات ما يدل على أنه أراد غير ما دل لفظه الذي حكيناه عليه، لأنه قال: واحتج من ذهب الى أن نظم القرآن ليس بمعجز عنه إلا أن الله تعالى أعجز عنه، وأنه لو لم يعجز عنه لكان مقدوراً عليه: بأنه حروف جعل بعضها الى جنب بعض، فاذا قدر الانسان على أن يقول «الحمد» فهو قادر على أن يقول «الحمد لله»، ثم كذلك كل حرف. ثم قال بلخي: يقال له وكذلك قول الشاعر:

يُغَشُّونَ حَتَّى مَا تُهَرُّ كَلَابُهُمْ
لا يسألون عن السوادِ المُقْبِلِ (٢)

إنما هو حروف لا يمتنع على أحد من أهل اللغة أن يأتي بالحرف منها بعد الحرف، فقد [كان] (٣) يجب أن يكون كل من قدر على الحروف لا يمتنع عليه الشعر.

و هذا الكلام يدل منه على أن تعذر معارضة القرآن هي جهة تعذر الشعر

على المفحم، والشعر لا يتعذر (١) من المفحم لأنه مستحيل منه ولا لفقد قدرته عليه، وإنما يتعذر لفقد علمه بكيفية نظمه وترتيبه، فإن ارتكب أن الشعر مستحيل من المفحم وهو قادر عليه فحش خطأؤه، وقيل له: قد يعود المفحم شاعراً، ولو كان الشعر يستحيل منه لما جاز أن يقدر في حال من الأحوال عليه، وقد بينا أن الشعر ليس بأكثر من حروف تقدم بعضها على بعض، وجنس الحروف مقدور لكل قادر على الكلام من مفحم وغيره، فكيف يكون ذلك مستحيلاً، وإنما أوجب تعذر الشعر على المفحم فقد العلم بغير شبهة.

أما من ذهب الذاهب في جهة اعجاز القرآن الى النظم، فربما فسر الذاهب الى هذا المذهب قوله بما يرجع الى الفصاحة والمعاني دون نفس النظم المخصوص، ومن فسر بما يرجع الى الفصاحة كان قوله داخلاً فيما تقدم فساد. وإن صرح بأنه أراد الطريقة والاسلوب فقد بينا أن طريقة النظم لا يقع فيها تزايد ولا تفاضل ولا يصح التحدي فيها إلا بالسبق اليها، وأن السبق لا بد فيه من وقوع المشاركة بمجرى العادة، وأن كل نظم من النظم لا يعجز أحد عن احتذائه ومساواته، وإن كان بكلام قبيح خالٍ من فصاحة. ومضى من هذا ما فيه كفاية.

و أما من ذهب في جهة اعجاز القرآن الى ما تضمنه الإخبار عن الغيوب، وهذا بلا شك وجه من وجوه اعجاز جملة القرآن، وضروب من آياته (٢)، والأدلة على أنه من الله تعالى، وليس بوجه الذي قصد بالتحدي وجعل العلم المعجز.

و الذي يبطل هذا: أن كثيراً من القرآن خالٍ من خبر بغيث، و التحدي وقع بسورة غير معينة. وأيضاً فإن الإخبار عن الغيوب في القرآن على ضربين:

(١) في م «لا يمتنع».

(٢) في النسختين «في آياه».

خبر عن ماضٍ، وخبر عن مستقبل. فالأول الاخبار عن أحوال الأمم السالفة، والثاني مثل قوله تعالى «لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلّتين رؤوسكم ومقصرين لأتخافون» (١)، وقوله تعالى «الم غلبت الروم في أدنى الأرض، وهم من بعد غلبهم سيغلبون» (٢)، وأمثال ذلك من الأخبار التي وقعت مخبراتها موافقة للأخبار عنها.

فأما القسم الأول: فهو خبر عن أمور كائنة ومشهورة شائعة، وذلك لا يسمّى خبراً عن غيب، وليس في ذلك إلا ما يمكن المخالف أن يدّعي أنه مأخوذ من الكتب أو من أفواه الرجال.

فاذا قيل: لو كان ذلك لظهر وانتشر قيل: يمكن أن يقع على وجه من الخفاء لا يظهر.

ثم أكثر ما يدّعى في وجوب ظهور ذلك لو كان عليه الظنّ، فأما العلم اليقين المقطوع به فلا يجب حصوله.

و القسم الثاني: إنما يكون دالاً اذا وقع عن مخبر مطابق للخبر وقبل أن يقع ذلك لا فرق في الخبر بين أن يكون صدقاً أو كذباً، ومن المعلوم أن الحجة بالقرآن كانت لازمة قبل وقوع مخبرات هذه الأخبار.

و أما من ذهب في اعجازه الى زوال الاختلاف عنه والتناقض مع طوله، وادّعى أن ذلك مما لم يجربه العادة في كلام طويل بمثله. والذي يبطل قوله: إنه لأشبهة في أن ذلك من فضائل القرآن ومن آياته (٣) الظاهرة، لكنه لا ينتهي الى أن يدّعى أنه وجه اعجازه وأن العادة انخرقت به، لأن الناس يتفاوتون في زوال الاختلاف والتناقض عن كلامهم، وليس يمتنع أن يزول عن الكلام ذلك كله مع التيقظ الشديد والتحفظ التام. فمن أين لمدعي ذلك

(٣) في النسختين «آياه».

(٢) سورة الروم: ١ - ٣.

(١) سورة الفتح: ٢٧.

أن العادة لم تجرب مثله؟

فأما قوله تعالى «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» (١) فانما هو جهة لعلمنا بالقرآن لو كان من عند غيره لكان فيه اختلاف، وانما رددنا على من قال إني أعلم ذلك [بذلك] (٢) قبل العلم بصحة القرآن، وجعله وجه اعجازه.

فصل

(في الدلالة على صحة ما عدا القرآن من معجزاته صلوات الله عليه وآله)
اعلم أن من معجزاته صلى الله عليه وآله مجيء الشجرة اليه تحذ الأرض
خذاً (٣) لما قال لها صلى الله عليه وآله: أقبلي، ثم عودها الى مكانها لما قال
لها: أدبري (٤).

و منها: خبر الميضة (٥) وأنه وضع يده فيها، وكان الماء يفور بين أصابعه
حتى شرب الخلق الكثير من تلك الميضة وزووا (٦).
و منها: أنه صلى الله عليه وآله أطلع في بعض دور الأنصار جماعة كثيرة
من يسير الطعام (٧).
و منها: ما روي عنه صلى الله عليه وآله كان يخطب مستنداً الى جذع،

(١) سورة النساء: ٨٢. (٢) الزيادة من م.

(٣) الخذا: جعلك اخذوداً في الأرض تحفره مستطيلاً. لسان العرب ١٦٠/٣ (خدد).

(٤) السيرة النبوية لابن هشام ٣١/٢، دلائل النبوة للبيهقي ١٤/٦، بحار الأنوار ٣٧٦/١٧.

(٥) الميضة والميضاء: الموضع يتوضأ فيه، المطهرة يتوضأ منها.

(٦) مروي باختلاف في الألفاظ في: صحيح مسلم ٤٧٢، مسند الامام احمد ٣٩٨/٥، دلائل النبوة

١٣٢/٦، بحار الأنوار ٢٨٦/١٧.

(٧) مسند الامام احمد ٦٦٧/١، دلائل النبوة ٦٦/٦، السيرة النبوية لابن هشام ٢٢٩/٣،

بحار الأنوار ٧/ ٢٣٢.

فلما تحوّل عنه الى المنبر حنّ كما تحنّ الناقة، حتى التزمه فسكن حنائه (١).
ومنها: ما روي من تسبيح الحصاة في كفه صلى الله عليه وآله (٢).
ومنها: كلام الذراع له صلى الله عليه وآله وقولها: لا تأكلني فاني مسمومة (٣).

ومنها: حديث الاستسقاء، وأن المطر لما دام فأسفر من تخريبه دُور المدينة قال «ص»: «حوالينا ولأعلينا. وأن الشمس كانت طالعة على المدينة خاصة والمطر يهطل على ماحولها» (٤).

ومنها: ما ينطق به القرآن من انشقاق القمر وأنه فري منقسماً بقطعتين (٥).

ومنها اخباره صلوات الله وسلامه عليه وآله بالغيوب، مثل قوله في عمار رضي الله عنه «يقتلك الفئة الباغية» (٦) وقوله صلى الله عليه وآله لعائشة «تنبّحك كلاب الحوآب» (٧)، وإشعاره لأمر المؤمنين عليه السلام بأنه يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين (٨)، ويقتل ذي الشدة (٩). وكان ذلك كله على ما خبر

(١) صحيح البخاري ٢٣٧/٤، بحار الأنوار ٣٦٥/١٧.

(٢) دلائل النبوة للبيهقي ٦٤/٦، بحار الأنوار ٣٧٧/١٧.

(٣) سنن الدارمي ٣٣/١، السيرة النبوية لابن هشام ٣٥٢/٣، بحار الأنوار ٣٩٦/١٧.

(٤) صحيح البخاري ٢٣٦/٤، دلائل النبوة ١٣٩/٦، بحار الأنوار ٢٣٠/١٧.

(٥) اشارة الى سورة القمر (٥٤)، وانظر مسند الامام أحمد ٣٧٧/١، دلائل النبوة للبيهقي ٤٢٠/٦،

بحار الأنوار ٣٥١/١٧، الدر المنثور وتفسير الطبري عند تفسير السورة المباركة.

(٦) دلائل النبوة ٤١٠/٦.

(٧) ذكر هذا جلّ من تعرض لوقعة الجمل من المؤرخين، انظر تاريخ الطبري ٤٥٦/٤، الكامل

لابن الأثير ٣/٢١٠. والحوآب بالفتح ثم السكون وفتح الهمزة: موضع في طريق البصرة محاذي البقرة، من مياه أبي بكر بن كلاب، نبحت كلابه على عائشة أم المؤمنين. انظر معجم البلدان ٢/٣١٤.

(٨) المستدرك على الصحيحين ٣/١٣٩، كنز العمال ٨٢/٦ وغيرهما من المجلدات والصحائف.

(٩) صحيح البخاري ٢٤٣/٤، دلائل النبوة للبيهقي ٤٢٧/٦. وذوالشدة يقال له «ذوالخويرة»

وقوله لأمر المؤمنين عليه السلام في قصة سهيل بن عمرو: إنك تدعى الى مثلها فتجيب على مضض (١). وأمثال ذلك لا تحصى كثرة.

فان قيل: دلوا على صحة هذه الأخبار ثم أشيروا الى وجه الاعجاز فيها وأن الحيل لا يتم في شيء منها.

قلنا: أما صحة هذه الأخبار فعلمت من جهة التواتر، فان رواية المسلمين ينقلون ذلك خلفاً عن سلف وطريقة عن أخرى، وهوفيما بينهم شائع ذائع متداول متعالم، واكثر هذه المعجزات وقعت بحضرة الجمع الكثير في الأصل ثم تواتر النقل.

وعند من ذهب من المتكلمين الى أن الاخبار توجب العلم الضروري، أن كثيراً من هذه الأخبار يعلم كونه ضرورة، كخبر الميضاة ومجيئ الشجرة وحنين الجذع.

والأولى أن يكون العلم بصحة هذه الأخبار وما جرى مجراها مما نجد فيه خلافاً بين العقلاء طريقة الاكتساب. وان جوزنا على ما نذهب اليه أن يكون في مخبر الاخبار ما يعلم ضرورة، كالاخبار عما لا خلاف بين العقلاء فيه، كالعلم بالبلدان والأمصار والحوادث الكبار.

وفي المتكلمين من يستدل على صحة هذه الأخبار بهذه المعجزات التي تعدو القرآن بطريقة أخرى، وهذه (٢) اجماع المسلمين على صحتها وأنهم كانوا لا يتدافعونها ولا يردون على من يخبر بوقوعها.

وهذه الطريقة مبنية على صحة الاجماع، والاجماع عندهم يبتني على صحة الكتاب والسنة، فكيف يمكن أن يستدل بهذه المعجزات على أصل النبوة؟ ومعلوم أن علماء المسلمين المتقدمين ومن سلف من المتكلمين كانوا لا يفرقون

أيضاً، وهو حرقوص بن زهير التميمي أصل الخوارج. انظر اسد الغابة ٣٩٦/١ و ١٤٠/٢.

(١) انظر قصته في: الكامل لابن الاثير ٢/٢٠٤، بحار الأنوار ٢/٣٥٢.

(٢) في النسختين «وهو».

في الاستدلال على النبوة بين هذه المعجزات وبين القرآن.
فأما الذي يدل على أن الجيل لم تعرض في ذلك كله، فأول ما نقول: إن كثيراً من هذه المعجزات وقع على وجه لا يمكن ادعاء حيلة فيه، نحو انشقاق القمر واطعام الخلق الكثير من الطعام القليل وحديث الاستسقاء والاخبار عن الغيوب.

فأما مجيئ الشجرة فلا يمكن أن يدعى أنه صلوات الله وسلامه عليه جذبها إليه، لأنه لا يمكن أن يفعل في الشجرة وهي مباينة له إلا بسبب متصل بها، ولا تنجذب (١) الشجرة القوية بتقلع منبتها إلا بسبب قوي يظهر للعيون، ولا يكون [...] (٢) ما أشبه ذلك مما يستعمله المشعبدون في جذب الاجسام الخفاف، وما كان مرئياً مشاهداً لم يخفَ على الحاضرين حاله. ولو كان جذبها بآلة كيف عادت الى ما كانت عليه (٣)؟

ومتى قيل: جوّروا أن يكون هاهنا جسم يجذب الشجرة، كما أن في الأجسام ما يجذب الحديد بطبعه.

قلنا: لو كان ذلك موجوداً لعثر عليه مع البحث والتنقيب، ولما اختص به واحد من الناس كما لم يختص حجر المغناطيس، وكما لا يلزم على حجر المغناطيس تجويز جسم له طبيعة مخصوصة يجذب بها الكواكب وتقلع الجبال من أماكنها، وإذا قرب الى الميت عاش والى الحي مات. وما يؤدي الى هذا المذهب من الجهالات لا يحصى كثرة.

وأيّن كان من أعداء النبي من قریش واليهود والنصارى عن أن يوافقوا من ادعى هذه المعجزة له على أن فيها حيلة تمت بها إما على جملة أو على

(٢) كلمتان لا تقرأن في النسختين.

(١) في النسختين «يتجذب».

(٣) في هـ و م «ما كان عليه».

تفصيل. وهذه النكتة يمكن أن ينفي بها وقوع حيلة في جميع المعجزات المذكورة. وأما خبر الميضأة فمعلوم أن الحيلة لا تتم في فوران الماء من بين أصابعه صلى الله عليه وآله وجعل قليل من الماء كثيراً. وادعاء طبيعة أو آلة لطيفة يتأتى معها ذلك كادعاء طبيعة في جذب الكواكب وحياء الأموات واماتة الأحياء وسائر ما ذكرناه.

وأما خبر الجذع فلا حيلة في مثله، لأنه لو كان المسموع منه لتجويف فيه يعرفه المشاهدون له ولم يخف عليهم سبب الصوت، ولكان لا يسكن حنينه عند التزامه صلى الله عليه وآله.

و تسبيح الحصى مما لا يتم أيضاً فيه حيلة، ولا كلام الذراع.

فاذا قيل: فعلى أي وجه سمع الكلام من الذراع؟

والجواب عن ذلك أنه قيل فيه وجهان:

أحدهما: أن يكون الله تعالى فيه بنى الذراع بنية حي صغير وجعل فيه بنية النطق والتمييز، فتكلم بما سمع.

والوجه الآخر: أن يكون الله تعالى فعل كلاماً في الذراع سمع من جهتها وأضافه الى الذراع توسعاً وتحجراً.

وقد طعن قوم في انشقاق القمر بأنه لو وقع لعرف أهل الغرب [والشرق] (١) والسهل والجبل.

وهذا ليس بصحيح، لأنه يجوز أن يكون تعالى شغل في وقت انشقاقه - وهو زمان يسير قصير - من لم يشاهده (٢) عن النظر الى جهته، فرآه قوم ولم يره آخرون. وقد يحجز الغيم بين رؤية القمر في بعض المواضع دون بعض. ومثل هذه الآية التي شهد بها القرآن ونقلها الرواة لا تدفع بهذه الشبهة الركيكة.

(٢) في هـ «من يشاهده».

(١) الزيادة من م.

باب

(الكلام في الامامة)

إنا وإن كنا قد أوردنا في كتابنا «الشافي في الامامة» كل ما يحتاج اليه في هذا الفن من الكلام وانتهينا فيه الى أبعد الغايات، فلا يجوز اخلال هذا الكتاب من جملة فيها مقنعة وكلام لا يحتاج معه الى غيره، ونحن عاملون على ذلك .

فصل

(في الدلالة على وجوب الرياسة في كل زمان)

اعلم أنا انما نوجب الرياسة بشرطين: أحدهما ثبوت التكليف العقلي، والشرط الآخر ارتفاع العصمة. فتى زال الشرطان أو أحدهما فلا وجوب لرياسته. والذي يوجبه ويقتضيه العقل الرياسة المطلقة، وهي فرض الطاعة ونفاد الأمر والنهي، فان المصلحة التي نوجب الرياسة لها بذلك مقترنة. ولا فرق بين أن يكون الرئيس الذي أوجبناه منبئاً يوحى اليه ومتحملاً لشريعته وبين أن لا يكون كذلك . ولا فرق أيضاً بين أن يكون منفذاً لشرع ومقيماً لحدود شرعية أو لا يكون كذلك ، لأننا انما نوجب (١) الرياسة المطلقة.

(١) في هـ «لأننا لا نوجب».

ولا بدّ في الرئيس الذي أوجبناه من أن يكون لا رئيس له ولا يد فوق يده. ولهذه العلة أوجبنا عصمته على ماسنينه بمشيئة الله تعالى.

فاذا قيل: أي حاجة الى هذا الشرط، والانزجار عن القبيح والمصلحة المتبعة في الرؤساء يتأمن بالأمراء (١) وخلفاء الأمراء.

قلنا: الأمراء لا يخلون من أن يكونوا رعية لغيرهم وراجعين الى امام الكل أو كانوا غير مؤتمين بغيرهم، ولا يكونوا كذلك إلا بعد أن يكونوا معصومين كاملين. ومن كان بهذه الصفة فله الرئاسة التي أشرنا الى وجوبها وان كانوا جماعة، فان العقل لا يمنع من وجود ائمة كثيرين في زمان واحد. وان كان هؤلاء الأمراء رعية لغيرهم ومؤتمين بامام الكل فقد ثبت على كل حال وجوب رئاسة من لا رئاسة عليه، وأنه لا بدّ من ذلك وان كان من رئاسة من يقتدي من الرؤساء بغيره كالأمراء بدّ.

والذي يدل على ما ادعيناه أن كل عاقل عرف العادة وخالط الناس، يعلم ضرورة أن وجود الرئيس المهيّب النافذ الأمر السديد التدبير يرتفع عنده النظام والتقاسم والتباغي أو معظمه، أو يكون الناس الى ارتفاعه أقرب، وان فقد من هذه صفته يقع عنده كل ما أشرنا اليه من الفساد أو يكون الناس الى وقوعه أقرب.

فالرئاسة على ما بيناه لطف في فعل الواجب والامتناع من القبيح، فيجب أن لا يخلي الله تعالى المكلفين منها (٢). ودليل وجوب اللطاف يتناولها.

وهذه الجملة إن خالف فيها مخالف لم يحسن مناظرته. وان ادعى أنه قد يفسد الناس عند بعض الرؤساء ويصلحون عند فقده، لم يكن ذلك معترضاً على

(٢) في النسختين «فيها».

(١) في هـ «بتأمره في الامراء».

كلامنا، لأننا لاندعي أن الناس يصلحون عند [ذلك على] رئيس (١)، وإنما قلنا وجود جنس الرئاسة على الجملة في باب الصلاح والفساد لا يكون كفقدها، فنفسد من الناس عند رئاسة بعض الرؤساء لأنه يعاديه أو يحسده أو مايجري مجرى ذلك من الأسباب لا بد من أن يكون أقرب الى الصلاح عند رئاسة غيره.

ألا ترى أن الخوارج المبطلين لوجوب الامامة المارقين عن طاعة الائمة ماخلوا قط من رئيس نصبونه ويرجعون في أمورهم اليه، يأخذ على أيدي جناتهم وينصف مظلومهم من ظالمهم، ورؤسائهم في كل عصر معروفون. فان قيل: الصلاح الذي يحصل للمكلفين عند وجود الرؤساء هو فيما يتعلق بالدنيا ومنافعها وينتظم به أحوال التجارات والمعاش، ولا تعلق لذلك بالدين وإنما يجب المصالح (٢) الدينية.

قلنا: لوجود (٣) الرؤساء مصالح دنيوية، وهي ما ذكرتم، وفيها مصالح دينية، لأننا قد بينا أنه يرتفع معها أو يكون أقرب الى الارتفاع الظلم والبغي والصلاح بذلك ديني ولا محالة.

و ليس لأحد أن يقول: إن امتناع المكلف من القبيح لخوفه من عقاب الامام وتأديبه يدخله في أن يكون ملجأ لا يستحق [بذلك] (٤) ثواباً، وذلك لأن الاجاء ما رفع الدواعي الى القبيح مترددة مع وجود الرؤساء والائمة، ألا ترى أنهم قد يعصون ويخالفون ويقع القبائح مع وجود الرئاسة من كثير من المكلفين. فعلم أنهم غير ملجئين، ولو كانوا ملجئين لا استحق من امتنع من القبيح مع قدرته عليه في زمان وجود رئيس متصرف مدحاً ولا تعظيماً. وقد

(١) في هـ «عند رئيس». و في م «عند على رئيس».

(٢) في هـ «للمصالح».

(٣) في هـ و م «بوجود».

(٤) الزيادة ليست في م.

علمنا خلاف ذلك .

فان قيل: فلو كلف الله تعالى مكلفاً واحداً بلا ثانٍ له، أكنتم توجبون نصب رئيس له أو لا توجبونه؟ فان أوجبتموه فأَيّ ظلم رفع هذا الرئيس، وأَيّ بغي أزال، وليس مع هذا المكلف من يظلمه ويبغي عليه؟ وان لم توجبوه نقضتم مذهبكم في وجوب الحاجة الى الرئيس مع ثبوت الشرطين اللذين ذكرتموهما، وينبغي أن تزيدوا شرطاً ثالثاً، وهو أن يكون التكليف لجماعة. وإن قيل: يمكن أن يظلم هذا المكلف الرئيس المنصوب نفسه، فانما يتمكن من ظلمه اذا وجد ونصب رئيساً له، فن أين وجوب ذلك وهذا المكلف لا يتمكن من ظلم فيرتفع؟

قلنا: المكلف وان كان واحداً فقد تمكن من قبيح متعدّ الى غيره، وهو أن يريد ويعزم على الظلم وأخذ أموال غيره اذا تمكن منها، والعزم على القبيح قبيح. واذا كان الرئيس يأخذ (١) على يده ويمنعه من الظلم اذا تمكن منه لم يكن له داعٍ الى هذا العزم القبيح، فارتفع وامتنع وكان وجود الرئيس لطفاً فيه.

فان قيل: طريقتكم هذه توجب أن ينصب الله تعالى في كل بلد رئيساً وإلا لم يكن مزيجاً لعله المكلفين فيه، وهذا يوجب نصب ائمة عدة في كل زمان.

قلنا: لابد لكل أهل بلد قريب وبعيد من رئيس، فإما أن يكون له صفة امام الكل أو يكون له صفة الأمير المتولي من قبل رئيس الكل وامام الجميع، فان الحال لا يمنع من نصب عدة رؤساء ممن له صفة الامام الأصلي، فان العقل لا يمنع من ذلك وانما امتنعنا الآن منه للسمع (٢) والاجماع، وإلا

(١) في النسختين «يؤاخذ».

(٢) في هـ «السمع».

جَوَزْنَا أَنْ يَكُونَ رُؤَسَاءَ الْأَقْطَارِ [كلها] (١) والبلاد جميعها لهم صفات الأئمة، وإن [كانت] (٢) الحال كحالنا هذه قد علم منها أن الامام لا يكون إلا اماماً واحداً قطعنا أن رؤساء الأقطار والبلدان لهم صفات الأمراء وأنهم يرغبون بامام الكل.

و ليس يلزم على ما ذكرناه اذا قلنا: إن الامام اذا كان واحداً ونصب في بعض أقطار الأرض أن يكون المكلفون في الأقطار البعيدة منه ليس يمكنهم المعرفة بحاله إلا بعد زمان طويل، أن يكونوا خالين من لطفهم في تكليفهم. وذلك أن المذهب الذي نصرناه و دللنا على صحته يوجب أن أصل التكليف يوجب اقامة ائمة عدة في كل بلد وعند كل أحد، ويجوز بعد ذلك أن يستصلح الله تعالى من بعد أن استقر (٣) الامام بخلفائه وأمرائه، لأنه ممكن في الفرع وغير ممكن في الأصل.

فان قيل: أليس في البلدان البعيدة عن مقر الامام ما يبلغ في البعد الى حد لا يمكن معه معرفة الامام المنصوب، فكيف يقع الاستصلاح لهم بأمرائه وخلفائه مع هذه الحالة؟

قلنا: إن انتهت الحال في البعد الى ما ذكرتم وجب نصب من له صفة الامام هناك .

فان قيل: هذا يقتضي تجويز ائمة كثيرين فيما نأى عنا من البلاد في هذا الوقت.

قلنا: إن كانت شريعة نبينا «ص» لازمة لكل من على الأرض ولكل من المكلف بشر قريب وبعيد في تخوم الارض فلن يجوز أن يكون ملكفاً (٤) إلا وأخبارنا متصلة به والحجة بمعجزات نبينا صلى الله عليه وآله وشريعته قائمة

(١ و ٢) الزيادتان من م. (٣) في م «من بعد من استقر». (٤) في م «مكلفاً لذلك».

عليه، وإذا اتصلت -ولو في مدة طويلة- أخبارنا به لزمه الاقتداء بمن ينصبه من الأمراء كما يلزمه الانقياد الى هذا الشرع. فان جاز أن يكون على حذب الأرض وفي تخومها من لا يجوز اتصال أخبارنا به ولا هو مكلف بشريعتنا جاز أن ينصب له امام وائمة. فان الذي اقتضاه الاجماع أن الامام في هذا الشرع لمن يجري مجرانا ونعرف أخباره ويعرف أخبارنا إلا واحدا. فأما من ليس هذه أحواله وهو كالملائكة والجن. وفي تفصيل ذلك والقطع [على الحق] (١) منه بعينه نظر، والشك فيه غير محل بما نحن متكلمون عليه وناصرين له.

فان قالوا: لو عمّ كون الرياسة لطفاً (٢) في كل زمان لوجب أن يعمّ كل تكليف وكل مكلف، لما وجب ذلك في المعرفة بالله تعالى، وهذا يقتضي أن تكون الامامة لطفاً (٣) للامام نفسه ويؤدي الى ما لانهاية له من الائمة.

قلنا: الألفاظ لا يجب قياس بعضها على بعض في خصوص أو عموم، وانما يجب اثباتها ألقافاً فيما إلفاف فيه بحسب ما تقتضيه الدلالة، فليس يمتنع على هذا أن تكون الرياسة لطفاً في كل زمان للأدلة الدالة على ذلك وان لم يكن لطفاً في كل تكليف ومكلف.

وانما لم يجب في الامام نفسه وان كان مكلفاً يكون له امام هو لطف له، لأن الامامة انما هي لطف في رفع القبيح أو تقليله فيمن يجوز صفة فعل القبيح، فأما من هو معصوم مقطوع على أنه لا يختار قبيحاً فأبي حاجة الى لطف يكون معه أقرب الى الامتناع والقبيح.

و المعرفة لم يجب عمومها لكل تكليف ومكلف من حيث [عمت] (٤) الأوقات، بل لدليل خصها ليس بوجود في الامام. على أن المعرفة نفسها ليست عامة لكل تكليف ولا كل حال، فان التكليف العقلي في أحوال مهلة

النظر ليست المعرفة لطفاً فيه، فقد خالف عمومها في كل مكلف عمومها للتكاليف والأزمان.

فان تعللوا: بأن المعرفة لا يمكن كونها لطفاً في التكليف العقلي في أزمان مهلة النظر.

قلنا: هو كذلك، وليس كل شيء أمكن من طريق التقدير كونه لطفاً في شيء بعينه يقطع على أنها لطف في الجميع كما قطعنا في الأفعال الظاهرة. ويمكن أيضاً أن نقول: إن الامامة انما يمكن كونها لطفاً ورافعاً للقبیح فيمن يجوز منه فعل القبيح ويشك في وقوعه منه، فأما من قطعنا بالدليل على القبيح لا يقع البتة منه فلا يمكن رفع ما هو مرتفع، فجرت الامامة في هذا الوجه مجرى المعرفة.

وقد بينا الجواب عن هذا السؤال وعن أكثر ما أوردناه هاهنا في كتابنا الشافي، واستقصيناه بحسب اقتضاء ذلك الموضع له، وفيما اقتصرنا عليه هاهنا كفاية.

فان قيل: هذا يوجب أن يكون الامام في كل حال ظاهراً متصرفاً حتى يقع الانزجار عن القبائح به، فان الزاجر هو تدبيره وتصرفه لا وجود عينه. وهذا يقتضي أن يكون الناس في حال الغيبة غير مزاحي (١) العلة في تكليفهم.

قلنا: لا شبهة في أن تصرف الامام في الأمة هو اللطف، وفيه المصلحة لهم في الدين، وان كان ذلك لا يتم إلا بايجاد الامام والنص على عينه.

و الذي يتم به لطفنا في الامامة ويتعلق به مصلحتنا هو مجموع علوم بعضها يتعلق بالله تعالى ويختص به، فعليه تعالى اراحة العلة فيه، وبعض آخر يتعلق

(١) في النسختين «غير احى».

بنا، ولا يتم الا بفعلنا، فعليه تعالى أن يوجهه علينا، وعلينا أن نطيع فيه، فاذا عصينا وفرطنا كانت الحجة علينا، وبرئ تعالى من عهدة اراحة علتنا.

ألا ترى أن المعرفة التي أجمعنا فيه والمخلصون من مخالفينا في الامامة على أن جهة وجوها اللطف. لا يتم الغرض فيها إلا بأمر من فعل الله تعالى وأمر من فعلنا، والذي يتعلق بفعل الله تعالى أن يعلمنا وجوها، ويقدرنا على السبب المولد لها، ويخوفنا من التفريط في فعلها. والذي يتعلق بنا أن نفعلها أن يفعل سببها، وقد فعل الله تعالى كل ما يتعلق به في هذا الباب، وليس عليه أن لا يفعل المكلف ما يتعلق به، ولا نخرجه من أن يكون مزيجاً لعلته في تكليفه.

وقد خلق الله تعالى امام الزمان عليه وعلى آبائه الصلاة والسلام، ونصّ الامامة على عينه، ودلّ على اسمه ونسبه، بالأدلة القاطعة، وحثّ على طاعته، وتوعّد على معصيته.

فأما الأمور التي لا يتم مصلحتنا بالامام إلا بها وهي راجعة الى أفعالنا، وهي تمكين الامام والتخلية بينه وبين ولايته، والعدول عن تخويفه وارهابه، ثم طاعته وامتنال أوامره.

فاذا لم يقع منا تمكين الامام وأخفيناه وأخرجناه الى الاستتار تحرزاً من المضرة ثم نخرج من أن نكون مزاحي العلة في تكليفنا، وكان تعذر انتفاعنا بهذا الامام منسوباً اليه، ووزره عائداً علينا، لأننا لو شئنا أملكناه وأمنّاه، فيتصرف فينا التصرف الذي يعود بالنفع علينا.

وليس يجب اذا لم نمكّنه وخلفا (١) بينه وبين التصرف أن يسقط عنا التكليف الذي الامامة لطف فيه، وأن يجري ذلك مجرى من قطع رجل

نفسه، فإن التكليف المتعلق بها يسقط عنه، ولا فرق بين أن يكون هو القاطع لها أو غيره. وذلك أنا في أحوال غيبة الامام عنامتكنون من ازالة خوفه وان نؤمنه ليظهر ويتصرف، فلم يخرج عن أيدينا التمكن من الانتفاع بهذا الامام، ولا كان من فعلنا من اخافته يجري مجرى قطع الرجل، لأن قطعها لا يبقى معه تمكن من الأفعال التي لا يتم إلا بالرجل.

و جرى فعلنا لما أحوج الامام الى الغيبة مجرى شد أحدنا لرجل نفسه في أنه لا يسقط عنه تكليف القيام لقدرته على ازالة هذا الشد، وجرى قطع الرجل مجرى قتل الامام.

فان قيل: اذا جاز أن يغيب امام الزمان بحيث لا يتصل اليه فيه ولا نميزه من غيره حتى اذا أمن من الخوف ظهر، فأبي فرق بين ذلك وبين أن يعذمه (١) الله تعالى أو يميته، حتى اذا أمن أوجده أو أحياه إن كان ميتاً؟ فان قلتم: إنا لا نقدر على الانتفاع اذا كان معدوماً أو ميتاً، ونحن نقدر على الانتفاع به اذا كان موجوداً بيننا. قيل لكم: ونحن لا نقدر على الانتفاع به وهو غير متميز الشخص، ولا معروف العين. فاذا قلتم: في أيدينا وتحت مقدورنا اذا فعلناه من ايمانه وازالة خوفه تعرف الينا وتميز لنا. قيل لكم: وفي أيدينا أيضاً ما اذا فعلناه أوجده الله تعالى لنا.

و على كل الوجهين ليس انتفاعنا به مما يتم بمقدورنا خالصاً دون أن ننضم اليه فعل واقع باختيار مختار، فأبي فرق بين أن يغيب عنا حتى اذا أزلنا خوفه من حهتنا واعتقدنا فيه الجميل ظهر لنا وتعرف الينا ونعرفه وظهوره من فعله وباختياره، وبين أن يعذمه الله تعالى؟ فاذا اعتقدنا الجميل له وفيه وأزلنا أسباب خوفه منا أوجده، وهل ايجاده واحياؤه إن كان ميتاً في تعلقه باختيار

مختار هو غيرنا إلا كظهوره الينا واعلامنا أنه الامام في أنه متعلق باختيار مختار هو غيرنا على أن انتفاعنا و امكان طاعتنا للامام على كل الوجهين (١) يتعلق بفعل الله تعالى لا بد منه، لأنه اذا أمِن متاً وأراد الظهور، فلا بد من أن يدعي أنه الامام، ولا بد من أن يصدق الله تعالى في هذه الدعوى التي لا نعلم صحتها بمجردا إلا باظهار معجز يظهر على يده. فقد بان أن انتفاعنا بالامام لا يتم إلا بفعل يختاره الله تعالى على كلا الوجهين، فأَي فرق بين أن يكون ذلك الفعل المعجز الذي يظهره على يده وبين أن يكون ايجاده نفسه. فان قلتم: لو أعدمه لكان فوت انتفاعنا بالامام منسوباً اليه تعالى، وليس اذا كان موجوداً مستخفياً.

قيل لكم: بل يكون منسوباً الى من أخاف الامام ولم يؤمنه على نفسه فيظهر وينتفع به، لأنه اذا أخيف فليس غير الامتناع من الظهور. ثم حينئذ لا فرق بين اذا لم يتمكن من الظهور بين أن يعدم الى (٢) أن يمكن ايجاده أو يستر الى أن يمكن اظهاره، فأَي الأمرين وقع فالعلة من الله تعالى مزاحمة، واللوم على من أخاف الامام ولم يمكنه من الظهور.

ولا فرق بين لحوق الذم لنا بين أن نفوت أنفسنا منافع يجب عن أسباب نفعلها - كوجوب العلم عند النظر - وبين أن نفوتها منافع، ولا يجب عن أسباب بل معلوم حصولها بالعادة أو جرى بمجراها عند غيرها من أفعالنا، كنحو الشبع عند الأكل، والري عند الشرب. واذا كنا قاطعين على أن الله تعالى يوجد الامام ويظهره لا محالة اذا أزلنا أسباب خوفه، فقد صرنا متمكين وقادرين على ما يقتضي ظهوره، فاذا لم نفعل فنحن الملوومين (٣).

(١) لعل الصحيح «على كلا الوجهين».

(٢) في النسختين «على».

(٣) في هـ «المأمومين».

وما حققنا هذا السؤال في شيء من كلامنا في الغيبة هذا التحقيق ولا انتهينا فيه الى هذه الغاية، وهو من أشد مانسأل عنه اشتباهاً واشكالاً.

والجواب: أن المقصد من هذا السؤال الزمان تجويز كون امام زماننا عليه السلام معدوماً بدلاً من كونه غائباً. وهذا غير لازم، لأنه ينتفع به في حال غيبته جميع شيعة والقائلين بامامته، ويزجرون بمكانه وهيبته من القبائح، فهو لطف لهم في حال الغيبة كما يكون لطفاً في حال الظهور، وسنبيّن ذلك فضل بيان عند الكلام في علة غيبته.

وهم أيضاً منتفعون به من وجه آخر، لأنه يحفظ عليهم الشرع، وبمكانه يتقون بأنه لم يكتّم من الشرع ما لم يصل اليهم، واذا كان معدوماً فات هذا كله.

وهذه الجملة تفسد مقصود المخالفين في هذا السؤال، لكننا نحيب عنه على كل حال، اذا بني على التقدير، وقيل اجيزوا في زمان غير هذا الزمان أن يعدم الامام اذا لم يمكن من الظهور والتدبير، ونفرض أن أحداً لم يقر بامامته فينتفع به وان كان غير ظاهر الشخص له، فنقول: انتفاع الأمة من الامام لا يتم إلا بأمر من فعله تعالى فعلية أن يفعلها، وأمر من جهة الامام عليه السلام فلا بد أيضاً من حصولها، وأمر من جهتنا (١) فيجب على الله تعالى أن يكلفنا فعلها ويحب علينا الطاعة فيها.

والذي من فعله تعالى هو ايجاد الامام وتمكينه بالقدر والآلات والعلوم: من القيام بما فوض اليه، والنصّ على عينه، والزامه القيام بأمر الأمة. وما يرجع الى الامام فهو قبول هذا التكليف، وتوطينه نفسه على القيام به. وما يرجع الى الأمة هو تمكين الامام من تدبيرهم، ورفع الخوائل والموانع

(١) في هـ «من جهتها».

من ذلك، ثم طاعته والا نقياد له، أو التصرف على تدبيره.
فما يرجع الى الله تعالى هو الأصل والقاعدة فلا تقدمه (١) وتمهده، وتتلوه
ما يرجع الى الامام، وتتلوا الأمرين ما يرجع الى الأمة. فمتى لم يتقدم الأصلان
الراجعان الى الله تعالى والى الامام نفسه، لم يجب على الأمة ما قلنا إنه يجب
عليهم ما هو فرع للأصليين ليس يخرج ما ذكرناه وقلنا إنه أصل في هذا الباب
وواجب فعله من كونه أصلاً.

و من وجوب التقديم اخلال الأمة بما يجب عليها، والعلم بأنها تطيع أو
تعصي، فيجب على كل حال أن يكون الامام موجوداً مزاح العلة في القدر
والعلوم وما جرى مجراها، موطناً نفسه على تدبير الأمة اذا أمن وزال خوفه. ولم
يجز أن يقوم العدم في هذا الباب مقام الوجود.

على أن الامام (٢). بهذا الفرض الذي فرضوه - وان كان معدوماً - في حكم
الوجود، لأنه تعالى اذا أعلم الأمة ودلها على أنه يوجد الامام لا محالة متى
مكّنوه وأزالوا خوفه وان كانوا مكلفين بالشريعة، ثم انطوى عنهم منها شيئاً،
وجده في الحال ليتزحم عنه، فالامام كالموجود بل مع هذه العناية منه تعالى،
والتقدير المفروض الامام هو تعالى.

و انما نوجب وجود حجة في كل زمان اذا كنا نحن الآن عليه، ومع
الفرض [الذي] (٣) ذكروه قد تغيرت الحال.

و ربما قيل لنا: أي فرق بين رفع الامام الى السماء حتى يأمن فيهبط فيها،
وبين الغيبة في الأرض بحيث لا تنقف على مكانه؟

و الجواب: أنا إن فرضنا أنه في السماء يعرف أخبار رعيته في طاعة
ومعصية ولا يخفى عليه من أحوالهم ما يجب معه الظهور واستمرار الغيبة،

(١) في م «فلا من تقدمه». (٢) في النسختين «الأيام». (٣) الزيادة منا لاستقامة اللفظ.

فالسما كالأرض في المعنى المقصود والقرب كالبعد.

فان قيل: فما السبب المانع من ظهوره و المقتضي لغيبته على التحقيق؟
قلنا: يجب أن يكون السبب في ذلك هو الخوف على المهجة، فان الآلام
ومادون القتل يتحملها الامام ولا يترك الظهور له، وانما علت منزلة الأنبياء
عليهم السلام والائمة عليهم السلام لأنهم يتحملون كل مشقة عظيمة بالقيام بما
فوض اليهم.

فاذا قيل: كيف يأمن القتل؟

قلنا: عند الامامية أن الامام في هذا قد عرف من آبائه عليهم السلام بتوقيف
الرسول صلى الله عليه وآله حال الغيبة، والفرق بين الزمان الذي يجب أن
يكون الامام عليه السلام فيه غائباً للخوف، وبين الزمان الذي يجب فيه
الظهور. وهذا وجه لا يتطرق فيه شبهة.

و غير ممتنع زائداً فيه على ذلك أن يكون خوفه وأمنه موقوفين على الظنون
والأمارات، فاذا ظنّ العطب استتر، واذا ظنّ السلامة ظهر، وللسلامة وضدها
أمارات متميزات.

و ليس لأحد أن يقول: كيف يعمل الامام عليه السلام على الامارات
والظنون في ظهوره، وقد يجوز أن يكدي الظن في ظهوره ويقع خلاف المظنون،
أوليس يجب على هذا أن يكون مجوّزاً لأن يُقتل وان ظنّ السلامة، وذلك أنه
غير ممتنع أن يكون الله تعالى تعبّد الامام بأن يظهر عند قوة ظنه بالسلامة
وعلمه بإيجاب الظهور عليه مؤمناً له من القتل، فصار الظن طريقاً الى العلم.

فان قيل: اذا كان الغرض من اقامة الرئيس الانزجار عن القبيح، فقد
يكون ذلك عند رياسته كافر فهل تميزون ذلك؟

قلنا: رياسته الكافر فيها وجه من وجوه القبح، وهو الأمر بتعظيم الكافر
وتقديمه، وهذا وجه قبح، وان كان الصلاح المقصود قد يتم بولايته.

فان قيل: فلو علم تعالى أن الأمة لا تنزجر عن القبائح إلا لرياسته كافراً، وبرياسته من ليست له الصفات التي يوجبونها في الائمة. قلنا: اذا كان لطف المكلف في فعل قبيح فالأصح من المذهبين أنه لا يكلف ما ذلك القبيح لطف فيه، ولا يجري مجرى من لا لطف له. و كذلك اذا قدرنا أن الله تعالى يعلم أن أحداً من الائمة كلها لا تقبل تكليف الامامة ولا يتكفل (١) برياسته الأمة، أو يعلم أنه لا يتقبل ذلك الأمر يتكامل فيه الشرائط التي يوجبها في الامام. فانا نقول في هذا الموضع: إن الله تعالى كان يُسقط عن الأمة التكليف الذي الرياسة لطف فيه، ويجري ذلك مجرى مانقوله كلنا فيمن كان لطفه في فعل غيره من المكلفين، وعلم الله تعالى أن ذلك الغير لا يختار ذلك الفعل الذي [فيه] (٢) لطفه، فانا مجمعون على القول بأن التكليف الذي ذلك الفعل لطف فيه يسقط عنه، ولا نخرجه مجرى من لا لطف فيه في حسن تكليفه.

فان قيل: ألا جَزَّ من (٣) الله تعالى الامام من الأعداء وأظهره ليدبر أموره، هل بتضييق قدرته عن حفظه منهم حتى لا ينالوه بسوء؟ قلنا: الله تعالى قادر على كل شيء، وما ليس بمقدور في نفسه لا يوصف بالقدرة عليه، وقد منع الله تعالى امام الزمان عليه السلام وحفظه من الأعداء بكل ما لا ينافي [التكليف] (٤) من النهي والأمر والوعظ والزجر، فأما ما ينافي التكليف وموجب اللجوء فلا يجوز أن يفعله، والحال حال التكليف.

فان قيل: العلة في غيبة امام الزمان عليه السلام من أعدائه معروفة، فإما العلة في غيبته عن أوليائه وشيعته؟ وكيف فات هؤلاء الانتفاع به لما جناه غيرهم؟ وهل يسوغ في التكليف مثل هذا؟

(١) في هـ «يتكلف». (٢) الزيادة من م. (٣) كذا. (٤) الزيادة من م.

قلنا: قد بينّا في كتابنا «المقنع في الغيبة» الكلام في هذا الفصل مستقصى، والمختار من الوجوه المذكورة انما نطالب بعله استتاره من شيعة اذا كانوا غير منتفعين به في حال الغيبة الانتفاع الذي لايزيد عليه ظهوره، ومن انتقامه وسطوته وتأديبه وعقوبته كما لو كان ظاهراً، لأنهم قاطعون على وجوده بينهم، وأنه [يعلم] (١) أخبارهم ويعرف حال المخطئ والمصيب والطائع والعاصي، فهم يتركون المعاصي أو يكونون أقرب الى من تركها حياءً منه، ومحابةً له، واشفاقاً من معالجته بالحدّ والعقوبة، ومن فيهم لو ظهر له الامام وأراد أن يقيم عليه الحد أو يعاقبه بجنائته (٢) ما امتنع عليه، فالانتفاع الديني بالائمة حاصل به عليه السلام لشيعته في حال الغيبة.

وانما ينتفعون به في حال الظهور في انتقامه لهم من أعدائهم وأخذ حقوقهم منهم، وهذه منافع دنيوية يجوز تأخيرها وفوتها، ولا يجري ذلك مجرى تلك المنافع الدينية التي يقتضيها التكليف.

و بينّا أيضاً أنا غير قاطعين على أن أحداً من شيعة لا يلقاه في حال غيبته، كما نقطع على ذلك في أعدائه، وانا نجوّز أن يلقاه الكثير منهم.

و بينّا هناك أيضاً أنه لا وجه لاستبعاد معرفة امام الزمان عليه السلام بجنایات شيعة (٣) مع الغيبة، وأن معرفته بذلك وهو غائب كمعرفته به وهو ظاهر، لأن المعرفة بذلك في حال الظهور انما يكون المشاهدة، أو بالبينه، أو بالاقرار. والمشاهدة ممكنة في حال الغيبة، والخوف منها وهو غائب قوي منه مع ظهوره، لأن التحرز من مشاهدته للجنایات وهو غائب أشد وأضيق تعذراً منه وهو ظاهر متميز الشخص، لأنه اذا كان معروف العين أين مع بعده من مشاهدة لجناية تجري من بعض شيعة، واذا لم يتميز شخصه لم يؤمن في كل

(١) الزيادة منا لاقتضاء السياق. (٢) في هـ «بجناحيه». (٣) في النسخين «شنيعة».

حال من مشاهدته، وجوز في كل من يرى ولا يعرف أنه الامام.
و أما البيئنة فيجوز أن تقوم عنده وهو غائب بأن يتفق كون من شاهد تلك الفاحشة ممن يلقي الامام فيشهد بها عنده، والتجوز في هذا الباب كافٍ، ولا يحتاج في الخوف وحصوله الى القطع. وكذلك الاقرار ممكن في الغيبة على هذا الوجه.

و اذا سلطنا هذه الطريقة ربنا الجواب عن كل شبهة تورد في علة استتار امام الزمان عليه وعلى آبائه الصلاة والسلام من أوليائه فهي كثيرة (١)،
ويكفيها مؤونة ماتعسه قوم من أصحابنا في جواب ذلك من طرق ضعيفة لا تثمر فائدة.

دليل آخر على وجوب الامامة:

قد استدلل اصحابنا على وجوب الامامة بعد التعبد بالشرائع: أن شريعة نبينا صلوات الله وسلامه عليه قد ثبت أنها [مؤبدة] (٢) غير منسوخة ولا مرفوعة الى يوم القيامة، فلا بد لها من حافظ، لأنه لو جاز أن يخل من حافظ جاز أن يخل من مؤد، فما اقتضى وجوب أدائها يقتضي وجوب حفظها.
و لا بد أن يكون حافظها معصوماً ليؤمن عليه الاهمال ونثق (٣) بحفظه، كما لا بد في مؤديها من أن يكون بهذه الصفة، وهذا يوجب ثبوت الحافظ المعصوم في كل حال

فاذا قيل: من أي شيء يحفظ الشريعة؟

قالوا: من الاضاعة والتغيير (٤) والتبديل.

فان قيل: النقل المتواتر يحفظ به الشريعة.

(٢) الزيادة من م.

(١) في النسختين «فهي كثير».

(٤) في هـ «واليقين».

(٣) في النسختين «وشق».

قالوا: النقل المتواتر انما يوجب العلم اذا وقع وحصل، وقد يجوز أن يقع العدول عنه لشبهة أو عمد، وقد يجوز فيما نقل بالتواتر أن يضعف نقله فيصير في الآحاد الذين لا حجة في نقلهم، فلا بد من تجويز ما ذكرناه من الحفظ الذي يؤمن منه كل ذلك.

و اذا قيل لهم: جَوَّزُوا أن يكون اجماع الأمة يحفظ الشريعة. قالوا: الاجماع أيضاً كما يجوز أن يقع يجوز أن يرتفع، فمن أين لابد من ثبوته في كل حكم من أحكام الشريعة. على أنا بالامتحان نعلم أن الاجماع في الشريعة على القليل والاختلاف في الكثير.

و بعد، فاذا لم يثبت وجود امام (١) معصوم في كل زمان، لا يكون الاجماع حجة ولا فيه دلالة، لأن العقل يجوز الخطأ على الأمة (٢) فرادى ومجتمعين، فليس في السمع الذي يدعى من قرآن ولا خبر ما يؤمن من اجتماعهم على الخطأ.

أما القرآن فأقوى ما تعلقوا به منه قوله تعالى «ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوّله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيراً» (٣) وقوله تعالى «وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس» (٤).

فأما الآية الاولى فالتعلق بها يبطل من وجوه: أولها: أن لفظ «المؤمنين» معرض للخصوص والعموم، وليس بأن تحمل على أحدهما أولى من الآخر، فمن أين وجوب القول بعمومه؟ واذا كان عاماً فظاهره يقتضي دخول كل مؤمن فيه في جميع الأوقات الى يوم القيامة، فمن

(٢) في النسختين «عن الامّة».

(٤) سورة البقرة: ١٤٣.

(١) في هـ «امامة».

(٣) سورة النساء: ١١٥.

أين أن المراد به أهل كل عصر؟ وهل تخصيصه في مؤمني الأعصار في أنه ترك لظاهره إلا كمن خصّه بالمعصومين من ائمتنا عليهم السّلام؟
وثانيها: أن لفظ «سبيل» يحتمله، فن أين عمومها في كل شيء؟
فاذا قيل: قد أُطلقت ولو أراد الخصوص لقيت.

قلنا: احتمالها مع الاطلاق للخصوص والعموم سواء، فان جعل نفى دلالة الخصوص حجة في العموم جعلنا نفى دلالة العموم حجة في أن المراد بها الخصوص.

وثالثها: أنه تعالى علّق وجوب اتباعهم بكونهم مؤمنين، فن أين أنهم لا يجوز أن يخرجوا عن هذه الصفة، فلا يجب اتباعهم.

ورابعها: أنه تعالى نهى عن اتباع غير سبيلهم، وليس في الظاهر إيجاب اتباع سبيلهم، لأنه غير ممتنع أن يكون اتباع سبيل يغير سبيلهم محظوراً من غير وجوب سبيل اتباعهم، وليس لهم أن يجعلوا لفظة «غيرها» هنا تفيد الاستثناء، لأن هذه اللفظة بالصفة أخصّ منها بالاستثناء، كما أن لفظة «إلا» بالاستثناء أخصّ من الصفة، وانما استثنى بلفظة [غير] (١) تشبيهاً بلفظة إلا، كما وصفوا بلفظة إلا تشبيهاً بلفظ غير، ولو كانت محتملة للصفة والاستثناء ومعرضة لهما فن أين لهم أن المراد في الآية بها الاستثناء دون الصفة؟

وقد يجوز أن يقول القائل: لا تتبع غير سبيل فلان ولا سبيله أيضاً، فلو كان بمعنى «إلا» في كل حال لما حسن ذلك، كما لا يحسن أن يقول: لا تتبع إلا سبيل زيد وسبيله.

فاذا قيل: متى لم يتبع غير سبيلهم فلا بد من أن يكون بحكم الضرورة متبعاً سبيلهم

قلنا: لا ضرورة [هنا] (١) في ذلك ، لأنه قد يجوز أن يحظر عليه اتباع سبيل كل أحد، لأن المفهوم من هذه اللفظة أن يفعل المتبع الفعل لأجل فعل المتبع، وقد يجوز أن ينهى عن ذلك كله ويوجب عليه العمل بما يؤدي الأدلة. والكلام على الآية الثانية أيضاً فيه وجوه:

أولها: أن وصفهم بالعدالة يقتضي كون كل واحد منهم بهذه الصفة، وكذلك وصفهم بالشهادة يقتضي في كل واحد أنه شاهد، كما لو وصف جماعة بأنهم «مؤمنون» لوجب أن يكون كل واحد منهم مؤمناً، وقد علمنا [أنهم] (٢) لا يثبتون العدالة لكل واحد ولا الشهادة أيضاً، فيجب أن تكون الآية مصروفة الى جماعة ثبتت لكل واحد منهم صفة العدالة والشهادة.

و ثانيها: أن قوله تعالى «جعلناكم» لا يخلو من أن يكون المراد به جميع الأمة أو بعضها، ومحال أن يراد الجميع، لانتفاء هذه الصفة عن كثير من الأمة، وإن أراد البعض - وهم المؤمنون الأبرار- فيجب أن يدخل فيه كل من كان بهذه الصفة من الأعصار كلها إن حملناه على العموم، وإن خصصناه بمن كان بهذه الصفة في كل عصر فقد عدلنا عن الظاهر على مذاهبهم، ولم يكونوا بذلك أولى ممن حمل الآية على بعض بمن كان بهذه الصفة.

و ثالثها: أن الآية - إذا تجاوزنا عن كل طعن في تأويلهم فيها- إنما تقتضي أن تجتنب الأمة كل ما أخرج من العدالة، والصغائر لا تسقط العدالة، فيجب تجويزها عليهم، فلا سبيل الى القطع على أن أقوالهم صواب في كل شيء. و أما الأخبار المدعاة فنحو ما يروونه عنه صلى الله عليه وآله من قوله «لا تجتمع أمتي على خطأ» (٣)، وهذا خبر ينقله الآحاد، وليس بموجب للعلم

(٢) الزيادة منا لاقتضاء السياق.

(١) الزيادة من م.

(٣) سنن ابن ماجة ١٣٠٣/٢، بلفظ «ان امتي لا تجتمع على ضلالة».

ولاً قامت به الحجة، فكيف يعتمد في هذا الأصل الكثير على مثله، وإنما يرجعون في تخصيصه الى اجماع الصحابة عليه وعملهم به، وأنهم لم يردوه، وأن عادتهم جرت بالتشكك فيما لا يعرفونه.

و هذا كله استدلال في المعنى على الشيء بنفسه، لأن عمل الصحابة وقبولهم وكفهم عن الرد وما أشبه ذلك، لأحجة فيه اذا لم يتقدم دلالة صحة الاجماع.

ومما يتعلقون به في تصحيحه من أن معناه متواتر وان كانت كل لفظة من ألفاظه من طريق الآحاد، وأجروه مجرى سخاء حاتم وشجاعة عمرو مما أشبه ذلك [لأحجة فيه] (١). ليس بصحيح، لأن معنى هذا الخبر وفائده لو كان متواتراً أو جارياً مجرى سخاء حاتم، لعلم كل عاقل من معنى هذا الخبر ما يعلمونه من سخاء حاتم وشجاعة عمرو، ولما اختلفوا في ذلك كما لم يختلفوا في نظائره. ومعلوم خلاف هذا.

و اذا سلمنا نقل هذا الخبر لم يكن في ظاهره حجة لهم، لأنه نفي اجماعهم على منكر، فن أين أن المراد به كل خطأ؟ ولعل المراد به الخطأ الذي هو الكفر.

فان احتجوا باطلاق النفي وأنه يقتضي العموم. فقد مضى الكلام عليه. و بعد، فلا يخلو لفظ «أمتي» من أن يراد به جميع المصدقين أو بعضهم وهم المؤمنون المستحقون للثواب، وفي الأول ايجاب حملها على أهل جميع الأعصار من أمته الى يوم الساعة، لأن ظاهر العموم هكذا يقتضي، فيبطل أن يكون اجماع أهل كل عصر حجة. وان حملوها على المؤمنين وجب أيضاً بالظاهر الذي يراعونه أن يحمل على كل مؤمن الى قيام الساعة على سبيل

الجمع، ويبطل أن يكون اجتماع [أهل] (١) جميع الأعصار حجة. على أنه من أين لهم حمل ذلك على المؤمنين دون سائر المصدقين، لأن هذا الخبر لا يقتضي مدحاً في من أريد به، فيخرج من لا يستحقه من جملته، كما قلنا ذلك في الآيات المتقدمة.

فصل

(في بيان صفات الامام)

اعلم أن من صفات الامام أن يكون معصوماً عن كل قبيح منزهاً (٢) من كل معصية، ومما يجب كونه عليه أن يكون منصوباً على عينه بنص منه تعالى أو بأمره، ومدلولاً على عينه بعلم معجز. ومن صفاته أن يكون أعلم الأمة بأحكام الشريعة، وبوجوه السياسة والتدبير.

ومنها أن يكون أفضلهم وأكثرهم ثواباً. ومنها أن يكون أشجعهم. ومن حقه أيضاً لا يد فوق يده، وراعياً لا مرعياً، وأن يكون واحداً في الزمان بلا ثاني.

وبعض هذه الصفات نوجب كون الامام عليها بدليل العقل، ولا يجوز أن لا يكون عليها، والبعض الآخر نوجبه بطرق سمعية، ويجوز أن يكون غير ثابتة له على بعض الأحوال. والعصمة هي التي تجب عقلاً ومما لا يجوز أن يتغير الأمر في ثبوتها له، وكذلك كونه مدلولاً على عينه بنص أو معجز. ومما يجب أن يلحق بذلك علمه بوجوه السياسة، لأن هذا حكم لا ينفك الرسالة منه، ولا يجوز أن يخلو امام من تعلقه به، فعلمه بالسياسة، واجب عقلاً.

و كونه أعلمهم واجب أيضاً من طريق العقل، لقبح تقديم المفضل على الفاضل فيما كان الفضل منه فيه.

وأما علمه بأحكام الشريعة و كونه أعلم بها فبني على التعبد بالشرائع، وأنه امام فيها. وليس في العقل وجوب ذلك.

و كذلك كونه أفضلهم في الثواب، لأنه يبتني على أنه رئيس في جميع الدين، وهذا ليس بمجرد العقل.

و كونه أشجع الأمة مبني على وجوب الجهاد، وأنه امام الأمة فيه. وهذا مستند الى السمع.

و كونه لا يد فوق يده ولا ثاني له في زمانه، انما يعلم بالاجماع والسمع. وقد كان يجوز في العقل اثبات جماعة في الزمان لكل واحد منهم صفة الامام، وقد كان يجوز أن يكون فوق يد الرئيس يد غيره من الرؤساء كالأمر، إلا أن اسم الامام في عرف الشرع مختص برئيس لا يد فوق يده ولا رئيس له.

فأما الذي يدل على وجوب العصمة له من طريق العقل، فهو أن نقد بينا وجوب حاجة الأمة الى الامام، ووجدنا هذه الحاجة تثبت عند جواز الغلط عليهم، وانتفاء العصمة عنهم، لما بيناه من لزومها لكل من كان بهذه الصفة، وينتفي بانتفاء جواز الغلط بدلالة أنهم لو كانوا بأجمعهم معصومين لا يجوز الخطأ عليهم، لما احتاجوا الى امام يكون لطفاً لهم في ارتفاع الخطأ، وكذلك لما كان الأنبياء معصومين لم يحتاجوا الى الرؤساء والأئمة. فثبت أن جهة الحاجة هي جواز الخطأ.

فان كان الامام مشاركاً لهم في جواز الخطأ عليه فيجب أن يكون مشاركاً لهم في الحاجة الى امام يكون وراه، لأن الاشتراك في العلة يقتضي الاشتراك في المعلول.

و القول في الامام الثاني كالقول في الأول، وهذا يؤدي الى اثبات ما لا يتناهى من الائمة أو الوقوف الى امام معصوم. وهو المطلوب.

وقد رتب في كتاب «الشافي» هذا الدليل ترتيباً أوضح وأخصر مما ذكرناه، وهو أن نقول: علمنا بوجوب الحاجة الى امام ينفصل من العلم بوجه الحاجة، لأننا نعلم الحاجة المطلقة اليه من حيث كان لطفاً في فعل الواجب والامتناع من القبيح، وليس يقع فعل أو اخلال بواجب إلا ممن ليس بمعصوم، فثبت أن الحاجة ما ذكرناه من ارتفاع العصمة، واقرن العلم بالحاجة بالعلم بجهة الحاجة.

و هذا كما قلناه في حاجة المحدث الى الحديث، وأن العلم بالحاجة يقترن بالجهة، لأننا انما نثبت الحاجة بوجوب وقوع تصرفنا بحسب قصودنا، واذا وجدنا ما يجب عند قصدنا هو الحدوث دون سائر الصفات علقنا الحاجة به، ولم نتفصل (١) الحاجة من جهة الحاجة.

و ليس يطعن على ما ذكرناه من أن المعصوم لا يحتاج الى امام، حاجة أمير المؤمنين عليه السلام الى النبي صلى الله عليه وآله في حياته مع عصمته، وحاجة الحسن والحسين الى أبيهما صلوات الله عليهم أجمعين.

لأننا انما نفينا حاجة المعصوم الى امام يكون لطفاً في ارتفاع القبيح منه (٢)، ولم ننف حاجته في غير هذا الوجه من تعليم وتوقيف وغير ذلك.

وقد يمكن الاستدلال على عصمة الامام - بعد التعذر بالشرائع - بأن يقال: قد ثبت أنه حافظ الشرع وحجة فيه، وأن الأمر ربما انتهى في الشريعة أو بعضها الى أن يكون هو المؤدي لها عن النبي صلى الله عليه وآله. ومن كان بهذه الصفة فلا بدّ عندنا (٣) وعند محصلي خصومنا من وجوب عصمته، وكيف

(٣) في النسختين «فلا بد من عندنا».

(٢) في هـ «فيه».

(١) كذا.

يحفظ الشرع من ليس بمعصوم أو يثق بأداء من ليس بأمون.
فان قيل: جاز كون الأمير وجميع خلفاء الامام غير معصومين، فلم ما جاز (١) مثل ذلك في الامام؟

قلنا: لما كان خلفاؤه غير معصومين احتاجوا الى امام وهو امام الكل، والامام نفسه لا رئيس له، ولا يد فوق يده، فلو كان غير معصوم لكانت فيه علة الحاجة الى امام من غير نصب له، وهذا لا يجوز.

و الذي يدل على وجوب النص عليه من بعد ثبوت عصمته: أن العصمة لا يجوز أن يصل البشر الى من كان عليها بالاختيار، ولا دليل لهم (٢) عليها. فجرت في أن النص فيها واجب مجرى ما هو مصلحة من أفعالنا الشرعية في أنه لا بد من نص عليه.

وليس لأحد أن يقول: جوزوا أن يكلفنا الله تعالى اختيار المعصوم اذا علم أنه لا يتفق منا أن لا نختار إلا المعصوم، وأعلمنا بذلك. وذلك أن المانع من هذا هو المانع من أن يكلفنا اختيار الشرائع والأنبياء بغير دليل مميز، و يعلمنا أنه لا يتفق منا إلا اختيار المصلحة ومن هو بصفة النبي صلى الله عليه وآله.

وبعد، فان تكليف ما لا دليل عليه، ولا أمانة متميزة للمكلف. قبيح ولا يخرج من القبح العلم بوقوع ما هو الغرض بالايقاع.

على أن المكلف يفتقر الى دليل متميز قبل أن يفعل ليختار ما له الصفة المطلوبة، وعلمه بعد وقوع الفعل بصفة فعله. لا يغني عنه، لأنه لا يحتاج [بعد وقوع الفعل الى التمييز وانما يحتاج] (٣) الى ذلك قبل الفعل.

و أما الذي يدل على أنه أعلم الخلق بأحكام الشريعة، فهو أنه امام فيها

(١) في م «فلم لاجاز». (٢) في م «و دليل لهم». (٣) الزيادة من م.

ورئيس في الشرع، وقبيح في العقل أن يجعل المفضل رئيساً لمن هو أفضل فيه فيما كان رئيساً فيه. يدل على ذلك ترئيس المتوسط في الخط على أحسن الناس خطأ في الخط، والمبتدئ في الفقه على مثل أبي حنيفة والشافعي في الفقه.

وقد أحكمنا هذا كله في الكتاب الشافي، وبينا الفرق بين حُسن تكليف الأمر من لا يعلمه اذا كان متمكناً من العلم به، والفرق بين جعله رئيساً فيما لا يعلمه وان كان قادراً على التوصل الى علمه، وأن الأول جائز حسن والثاني قبيح. ولهذا حَسُنَ أن يكلف الكتابة من ليس بعالم بها في الحال اذا تمكن من التوصل الى علمها، ولا يحسن قياساً على ذلك أن يجعل رئيساً فيها من لا يعلمها وان كان قادراً على تعلمها.

و ليس يلزم على ما أوجبناه من علمه بأحكام الشرائع أن يكون عالماً بالصنائع، والمهن، وتركيب الأدوية، وعقد الحلوى. لأن ذلك كله ممّا لا تعلق له بما كان رئيساً فيه، ولا يوجب رياسته العلم به.

فاذا قيل: كيف يرجع في شيء من ذلك الى غيره والخطأ جائز عليه؟ قلنا: لا يمتنع رجوعه في ذلك الى من يخطئ ويكون فعله هو صواباً، كما يرجع في الأحكام الى الشهود وان جاز أن يكذبوا.

و من ارتكب أنه لا يقبل شهادة من يجوز عليه الخطأ، وأن له أمانة على الصادق من الشهود ظناً فيه: أن خطأ الشهود يتعدى اليه في حكمه بشهادتهم. لا يحصل مانقوله، لأن أحد الأمرين منفصل من الآخر.

و ليس يتعدى الخطأ في الشهادة الى الحكم بتلك الشهادة، لأنه غير ممتنع أن يعلم الله تعالى أن المصلحة في الحكم بالشهادة مع تجويز الخطأ على الشاهد، فيكون الحكم صواباً وان أخطأ الشاهد، لأن الحكم بشهادته منفصل عن شهادته، ويجوز حسن أحدهما وقبح الآخر.

ولما ارتكب قوم من أصحابنا هذه الطريقة ألزمهم مخالفوهم أن يكون الامام عالماً بكل شيء، وأن يكون عالماً بنفسه.

فان قيل: يلزمكم أن يكون خلفاء الامام [على الحكم عالمين بجميع أركان الشريعة ومشاركين الامام في ذلك].

قلنا: ليس خلفاء الامام [١] رؤساء في جميع الدين، ولا اليهم من ذلك كل ما هو الى الامام، ولهذا وجب عليهم الرجوع فيما لا يعلمونه الى الامام، أو يكاتمونه فيه، والامام عامّ الولاية في الدين ولذلك وجب عموم علمه.

وأما الذي يدل على أن الامام أفضل الأمة وأكثرها ثواباً فهو يقرب كونه اماماً في جميع الدين ورئيساً في الشرع كله، فلا واجب عقلي ولا عبادة شرعية إلا وهو الرئيس فيها، والامام لدخول ذلك كله في جملة الدين، الذي هو امام في جميعه، وهذا يقتضي أن يكون أفضل من الأمة في هذا كله.

ولا يجوز أن يكون أفضلهم ظاهراً وإن كانوا أكثر ثواباً منه، لأن هذا انما نجوّزه اذا لم نقطع على عصمته، وجوّزنا أن يكون ظاهره بخلاف باطنه. واذا ثبت عصمته وجب القطع على مساواة الظاهر للباطن وأنه أكثر ثواباً. وعلى هذه الطريقة اعتمدنا في الكتاب الشافي.

ويمكن الاعتراض عليها بأن: العصمة انما تقتضي أن باطن الامام كظاهرة في الاخلاص والقربة بأفعاله، وليس يمتنع - وإن كان أكثر فضلاً في ظاهر أفعاله من رعيته، ودلت عصمته على مساواة باطنه لظاهرة في أفعاله - أن يكون في جملة رعيته من هو أنقص منه فضلاً في الظاهر منه، وإن كان أكثر ثواباً، كأن يكون مثلاً أقل صلاة نافلة أو صوم نافلة منه في الظاهر، وإن كان ثوابه على ذلك القليل العدد في الظاهر يزيد على ثواب ما هو أكثر عدداً منه،

فان الثواب انما يكثر ويقل بحسب الوجوه التي يقع عليها دون كثرة عدد الأفعال.

ويمكن نصرة هذه الطريقة بأن يقال: اذا ثبت وجوب كون الامام أقوى حالاً في عدالته وأفعاله الشرعية من جميع رعيته، وانا لو اخترنا رئيساً على قوم لما اخترنا إلا من هو أفضل ظاهراً من رعبته، ولو كان سبيل لنا الى العلم بالتفاضل في الثواب لما اخترنا إلا من هو أكثر ثواباً، فان الفضل الممكن التوصل اليه مراعى فيمن ينصب رئيساً. وحيث لم يمكن العلم، عدلنا الى الظن.

و اذا كان الله تعالى هو المتولي لاختيار الامام والنص على عينه وهو عالم من البواطن وكثرة الثواب وقلته، مما لا يصح أن يعلمه سواه، وجب فيما يجب أن يظنه من كثرة الثواب أن يكون عالماً. وهذا يقتضي فضل الرئيس في الثواب قطعاً.

و هذه الجملة تقتضي أن يكون العلم بوجوب النص على الامام متقدماً للعلم بكونه أكثر الأمة ثواباً، وأن لا يستدل بوجوب فضله في الثواب على وجوب النص عليه على ما نصرتنا في الشافي.

ومن قوتي ما يعتمد عليه في الامام ذهب الى وجوب كونه أكثر ثواباً من رعيته، فالقول بوجوب عصمته وتجويز كونه مفضولاً في الثواب خارج عن الاجماع، وكل قول يمنع الاجماع منه فهو باطل.

و هذه الطريقة راجعة الى مجرد العقل، وان كانت مبنية على أن الاجماع حق، لأننا نعلم بالعقل أن الزمان لا يجوز انفكاكه من رئيس معصوم، فاجماع أهل كل زمان لا بد من كونه صواباً وحجة، لأن المعصوم في جملة.

و مما يمكن أن يستدل به على أنه لا بد من أن يكون الامام أكثر الأمة ثواباً أنه قد ثبت كونه حجة في الشرع، وأن الشرع ربما جرى فيه ما لا مرجع إلا الى قول الامام في بيانه، فجرى مجرى الرسول عليه الصلاة والسلام، فكما أوجبنا

نحن ومخالفونا في الرسول صلى الله عليه وآله أن يكون أفضل من أُمته [في] الثواب (١) لأجل التنفير وكونه حجة فيما يُعلم من جهته، فالواجب في الامام مثل ذلك .

و القوم يعترفون لنا بأن الامام متى ثبت كونه حجة في الشرع وجب له من الفضل والعصمة ما للرسول، وقد دللنا على وجوب ذلك .

و أمّا الذي يدل على كونه أشجع من رعيته أنه رئيس عليهم فيما يتعلق بجهاد الأعداء وحرب أهل البغي، وذلك متعلق بالشجاعة، فيجب أن يكون أقواهم حالاً في ذلك كما قلنا في العلم وغيره، لأن من شأن الرئيس أن يكون أفضل من الرعية فيما كان رئيساً [لهم] (٢)، لما قدمنا بيانه في قبج تقديم المفضول على الفاضل فيما كان أفضل منه .

و أمّا كونه ممن لا يد فوق يده ولا رئيس عليه، فالمرجع فيه الى عرف الشرع، لأن اسم الامام فيه لا يطلق إلا على رئيس لا رئيس عليه (٣)، وكذلك العلم بأنه واحد في الزمان بلا ثانٍ المرجع فيه الى الاجماع، وليس في العقل وجوب ذلك .

فان قيل: أليس في أصحابكم من يذهب الى أن الامام يجب أن يكون عالماً بكل شيء، وكاملاً في كل فضيلة؟ قلنا: ما لا تعلق له بالدين والشرع ولا بما هو رئيس فيه لا يجب أن يكون عالماً به .

و أمّا كونه أعقلهم فيرجع الى جودة الرأي وقوة [العلم] بالسياسة (٤) والتدبير، وقد بيّنا وجوب كونه كذلك .

(١) الزيادة منا لاقتضاء السياق .

(٢) الزيادة من م .

(٣) في هـ «لا رئاسة عليه» .

(٤) في هـ «قوة السياسة»

و كونه أصبح الخلق وجهاً غير واجب، لأنه لا تعلق له بشيء من ولاياته ورياساته. إلا أنه لا يجوز أن يكون شيء الصورة فاحش الحلقة، كما لا يجوز ذلك في الرسول لأجل التنفير.

فصل

(في الدلالة على وقوع النص بامامة علي أمير المؤمنين عليه السلام)

من قوِّي ما أعتمد عليه في ذلك : أنا قد دللنا على أن الامام لابد من كونه مقطوعاً على عصمته، فاذا اختلف الناس في الامام بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فمنهم من أثبت الامامة لأمر المؤمنين عليه السلام بالنص، ومنهم من أثبت الى أبي بكر على اختلاف فيه، فطائفة تثبت له بالنص واخرى - وهو الجمل والجمهور - تثبت بالاختيار، والفرقة الثالثة [في الاصل] (١) تثبت الامامة في العباس رضي الله عنه، إما بالنص أو بالارث.

و اجتمعت الأمة على أن العباس وأبابكر غير مقطوع على عصمتها، فخرجوا من هذا الاجماع عن ثبوت الامامة لهما، فلم يبق إلا أن يكون الامام بعده بلا فصل أمير المؤمنين علي عليه السلام، لأنه لو كان غيره لخرج الحق عن الأمة بأسرها، فانه لا أحد من الأمة يذهب الى أن الامامة بعده بلا فصل من ماذكرناه (٢).

دليل آخر:

و أقوى من هذه الطريقة أن يقال: قد ثبت وجوب عصمة الامام، وكل من أوجب عصمة الامام من الأمة، يقطع على أن الامامة بعد النبي صلى

الله عليه وآله بغير فصل لأمر المؤمنين عليه السَّلام، فالقول بأن الامام غيره مع أن العصمة واجبة في الامام ليس بقول لأحد من الأمة.

دليل آخر:

ويدل على ذلك قوله تعالى «انما وليكم الله وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (١)، وقد ثبت أن لفظة «وليكم» في الآية تفيد من كان أولى بتدبير أموركم، ويجب طاعته عليكم. و ثبت أيضاً أن المشار اليه في قوله تعالى «والذين آمنوا» أمير المؤمنين عليه السَّلام، وفي ثبوت ذلك وضوح النص عليه بالامامة (٢).

فأما الذي يدل على أن لفظة «ولي» تفيد ما ذكرناه، فهو الرجوع الى اللغة، فن تأملها علم أن القوم نصّوا على ذلك، لأنهم يقولون «هذا ولي المرأة» اذا كان يملك تدبير انكاحها والعقد عليها، ويقولون في عصبة المقتول «هم أولياء الدم»، لأن اليهم المطالبة بالقود والعفو، ويصفون السلطان بأنه «ولي أمر الرعية»، ومن يرشح الخلافة «ولي عهد المسلمين».

وقال المبرد في كتابه الموسوم بالعبارة عن صفات الله تعالى: أصل تأويل «الولي» الذي هو أولى أي أحق، ومثله المولى.

و اذا كنا قد بينا احتمال لفظة «ولي» لما ذكرناه من المعنى فلا بد من الدلالة على أنها في الآية تفيد ذلك دون غيره من وجوه ما يحتمله.

و الذي يدل على ذلك أن الكاف والميم في قوله تعالى «وليكم» لا يخلو من أن يراد بهما (٣) جميع المكلفين من مؤمن وكافر، أو الكفار دون المؤمنين، أو

(١) سورة المائدة: ٥٥.

(٢) انظر النصوص في هذا: تفسير الطبري ٢٨٨/٦، الدر المنثور ١٠٥/٣، البرهان في تفسير

(٣) في هـ «من ايراد بهما».

القرآن ٤٧٩/١.

المؤمنين على العموم دون الكفار، أو بعض المؤمنين. فان كان جميع المكلفين من مؤمن و كافر، فمعلوم أن الكفار لا يجوز أن يتولاهم في الدين، ويتولى نصرتهم فيه، وانما يليق ذلك بالمؤمنين، ويجوز أن يتولى تدبير امورهم، وتملك التصرف فيهم. فعلى هذا القسم لا يجوز أن يكون المراد بلفظة «ولي» إلا ما يرجع الى فرض الطاعة وتولي التدبير.

وبهذا الوجه بعينه نبطل أيضاً القسم الثاني، وأما القسم الثالث فكيف يجوز أن يريد باللفظ جميع المؤمنين على العموم، ومن جعله تعالى ولياً لهم قد وصفه بالايان في قوله تعالى «والذين آمنوا»، فثبت أن المراد بعض المؤمنين حتى يصح أن يكون فيهم ولي ومولى.

و اذا ثبت هذه الجملة وجدنا الله تعالى أثبت الولي لنا على وجه يقتضي التخصيص ونفي معنى هذه الولاية عن غيره، لأن لفظة «انما» تقتضي ما ذكرناه في اللسان العربي، لأنهم [يقولون] (١): انما الفصاحة للجاهلية، وانما النحو من جهة البصريين، وانما لك عندي درهم. ولا يريدون إلا ما ذكرناه ومن نفي الحكم عمن عدا المذكور.

ولا شبهة في الفرق عندهم بين قول القائل «أكلت رغيفاً» وقولهم «انما أكلت رغيفاً»، وكذلك لا شبهة في الفرق بين قول قائلهم «لك عندي درهم» وبين قوله «انما لك عندي درهم»، انما يكون فرق بين القولين لما بيناه من ايجاب لفظة «انما» لنفي الحكم عمن عدا المذكور.

و اذا تقرر [ت] هذه الجملة لم يجز حمل لفظة «ولي» على الموالاة في الدين والمحبة، لأنه لا تخصيص في هذا المعنى لمؤمن دون آخر، والمؤمنون كلهم مشتركون في هذا المعنى، قال الله تعالى «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء

(١) زيادة منا يقتضيها السياق.

بعض» (١). وإذا فسد حمل اللفظة على الموالاة في الدين لم يبق إلا الوجه الآخر، وهو التحقيق بالتدبير وما يقتضي فرض الطاعة، لأنه لا تحمل اللفظة إلا الوجهان فإذا بطل أحدهما ثبت الآخر.

فأما الذي يدل على أن أمير المؤمنين صلوات الله عليه هو المعني بقوله «والذين آمنوا» فهو كل من ذهب الى أن المراد بلفظة «ولي» في الآية ما يرجع الى معنى الامامة يذهب الى أنه صلوات الله عليه المقصود بالآية بل المنفرد بمعناها، ولا أحد من الأمة يذهب الى أن لفظة «ولي» في الآية تقتضي مذكرناه ويذهب مع ذلك الى أنه صلوات الله عليه ماعني بها أو عني سواء معه بها.

ومما يمكن أن يستدل به على ذلك: أن الرواية وردت من طريق الخاصة والعامة بنزول هذه الآية في أمير المؤمنين عليه السلام لما تصدق [بختامه] (٢) في حال ركوعه، والقصة في ذلك مشهورة (٣). وهذا أيضاً يدل على توجه الآية اليه عليه السلام.

وليس لأحد أن يطعن: بأن لفظة «الذين آمنوا» لفظ جمع ولا يجوز أن يتوجه الى أمير المؤمنين عليه السلام على سبيل الانفراد.

وذلك أن أهل اللغة يلفظ بالجمع على الواحد على سبيل التعظيم، قال الله تعالى: «إنا أرسلنا نوحاً» (٤) و«إنا نحن نزلنا الذكر» (٥) و«السماء بنيناها بأيدٍ» (٦)، وهو تعالى واحد، ويقول أحد الملوك فعلنا وصنعنا، انما يريد نفسه منفرداً ويقول العريف (٧) وقد يسأل: من فعل كذا وكذا؟ فيقول: الذين فعلوا كذا، وانما يشير الى واحد.

(١) سورة التوبة: ٧١. (٢) الزيادة من م. (٣) ذكر بعض مصادره فيما سبق.

(٤) سورة نوح: ١. (٥) سورة الحجر: ٩. (٦) سورة الذاريات: ٤٧.

(٧) الكلمة غير واضحة في النسختين.

و ليس يمتنع أن يكون استعمال لفظة الجمع في واحد تفخيماً وتعظيماً على سبيل الحقيقة. ولو سلم أنه مجاز لوجب حمله بالدليل على ما ذكرناه، لأن كل من ذهب الى أن لفظة «ولي» في الآية تقتضي ما يرجع الى فرض الطاعة، أفرد أمير المؤمنين عليه السلام بمعناها.

فأما الطعن بأن لفظة «يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة» تقتضي الاستقبال فكيف تكون عبارة عما مضى. فغلط، لأن لفظة «يفعلون» وما جرى مجراها مما يدخله زوائد المضارعة ليست خالصة للاستقبال وإنما هي مشتركة بين الحال والاستقبال، وإنما تخلص للاستقبال بدخول سين أو سوف، فإذا حملنا لفظة «يقيمون» و «يؤتون» على الحال دون الاستقبال، وإنما حملناها على ماهي حقيقة فيه.

ويمكن وجه آخر، وهو: أنه لا خلاف في أن الله تعالى أحدث القرآن قبل نبوة النبي صلى الله عليه وآله بزمان طويل، فكل لفظة فيه تنبئ عن الفعل فيجب أن تكون للاستقبال، وإنما يحتاج الى ما جاء بلفظ الماضي وهو الاستقبال.

فأما من ألزما أن يكون معنى الركوع في الآية بمعنى الخشوع والخضوع دون التطأطؤ المخصوص. فبطل، لأن هذه اللفظة - وإن كانت في أصل اللغة محتملة - فقد اختصت في العرف الشرعي بالانحناء المخصوص، حتى لا يفهم من إطلاقها في الشرع إلا هو دون غيره.

ولا يجوز أن يريد بقوله تعالى «وهم راكعون» أن هذه شيمتهم وعادتهم، ولا يكون حالاً لايتاء الزكاة، وذلك أن المفهوم من قول أحدنا «إن الجواد من جاد بماله وهو ضاحك»، و «فلان يغشى اخوانه وهو راكب» دون غيرها من المعنى الذي ذكره.

على أن قوله تعالى «يقيمون الصلوة» قد دخل فيه الركوع، فإن لم يحمل

قوله تعالى «وهم راكعون» على أنه حال لا إتياء الزكاة وحملنا على أن مَنْ صفتهم الركوع كان ذلك التكرار، والتأويل المفيد أولى ممّا لا يفيد.
وقولهم: إنه صلوات الله عليه لو تصدّق في حال الركوع لكان قاطعاً لصلاته. غير صحيح، لأنّ من الجائز أن يكون صلوات الله عليه أشار إشارة خفية الى السائل، فأخذ السائل الخاتم من يده، ويجوز أن يكون رمى به اليه، فالعمل اليسير لا يقطع الصلاة، وقد قيل: إن الكلام في الصلاة كان مباحاً. ونزول الآية بمدحه عليه السّلام والثناء عليه وتقريظه يدل على أنه ما فعل ذلك على وجه يقتضي قطع الصلاة.

و من دفع ذلك: بأن الزكاة لم تكن واجبة على أمير المؤمنين عليه السّلام من قصور ماله. مبطل، لأنه غير ممتنع أن يجب عليه صلوات الله عليه في وقت من الأوقات زكاة أدنى مقادير النصاب، وليس ذلك بمقتضى ليسار لاسياً إذا انقطع ولم يستمر.

وقد قيل: إنه غير مسلم أن لفظة «الزكاة» في الآية تقتضي الواجب دون النفل، ولا يمتنع أن يكون عبارة عن الصدقة على سبيل النفل، لأن الزكاة مأخوذة في اللغة من النماء والطهارة، وهذا المعنى يليق بصدقة الواجب والنفل جميعاً.

دليل آخر:

وهو ما روي من تقرير النبي صلى الله عليه وآله: ألسْتُ أولى بكم من أنفسكم؟ فلما أجابوه بالافقرار، رفع بيد أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليهما وقال عاطفاً على كلامه الأول: فمن كنت مولاه فهذا مولاه، وفي روايات أخر: فعليّ مولاه (١). فأتى صلوات الله وسلامه عليه وآله بكلام ثانٍ يحتمل

(١) انظر: مسند الامام احمد ٤/٢٨١، سنن ابن ماجه ١/٤٢، المستدرک على الصحيحين ٣/٥٣٣.

لفظه معنى الجملة الاولى التي قدمها وان كان محتملاً لغيره، فوجب أن يريد باللفظة المحتملة المعنى المصرح به في الكلام المتقدم الذي قرره صلى الله عليه وآله.

و اذا أوجب «ص» كونه أولى بهم من أنفسهم فهو ايجاب لطاعته «ص» ونفوذ أمره فيهم. وهذا تصريح بنص الإمامة.

فان قيل: دلّوا على صحة الخبر ثم على أن لفظة «مولى» يحتمل الاولى، ثم على أن المراد في الخبر بهذه اللفظة هو الاولى دون سائر الأقسام، ثم على أن فائدة أولى ترجع الى معنى الإمامة.

قلنا: أما العلم بصحة هذا الخبر فهو كالعلم بسائر الامور الظاهرة من الحوادث والغزوات، وحجة الوداع نفسها، فان كان العلم به ضرورياً على ماقطع عليه قوم فالخبر بالغدير مثله، وكل من خالط أهل الأخبار وسمع الروايات لا يفرق في وقوع العلم له بين جميع ما ذكرناه.

و بعد، فالشيعة الامامية تتواتر خلفاً عن سلف بهذا الخبر، وأكثر رواة أصحاب الحديث يرويه بالأسانيد المتصلة، وجميع أصحاب السير نقلوه، ومصنفو صحيح الأحاديث ذكروه. فقد شارك هذا الحديث الأخبار الظاهرة واستبدّ بما ليس لها، لأن الأخبار على ضربين: فضرب لا يعتبر في نقله بالأسانيد المتصلة كالأخبار عن البلدان والحوادث العظام، والضرب الآخر يعتبر فيه اتصال الأسانيد. وخبر الغدير قد حصل فيه الوجهان وكمل له الطريقان.

و أيضاً فان علماء الأمة مطبقون على قبوله، وانما اختلفوا في تأويله، وما فيهم من دفعه وتشكك فيه (١).

(١) انظر اسانيد حديث الغدير وما قبل حول لفظة «الولي» وما يتصل بذلك من المباحث. كتاب

الغدير وخاصة الجزء الأول منه.

وما حكى عن أبي داود السجستاني (١) من دفع هذا الخبر باطل، وقد حكى عنه التبري مماقرنه به الطبري من دفعه الخبر. وقيل: إن السجستاني [ما] أنكر الخبر (٢) نفسه، وإنما أنكر كون المسجد الذي بغدير خم على متقدم الزمان. ولو ثبت أنه مخالف لما التفت الى خلافه لشذوذه.

وقد اعتمد في صحة هذا الخبر ما تظاهرت به الرواية من احتجاج أمير المؤمنين عليه السلام يوم الشورى لما عدّد فضائله ومناقبه (٣). والأمر في ذلك ظاهر، وإن أحداً من الحاضرين مادفعه عن ذلك ولا عن شيء احتج به من فضائله فقد صار ذلك اجماعاً متقدماً.

وأما الدليل على [...] (٤) له مولى من جملة أقسامها واحد محتملاتها أولى، فالأمر فيها ظاهر لمن له أدنى مخالطة لأهل اللغة، فإن العلم بأنهم يستعملون هذه اللفظة في أولى كالعلم [بأنهم] (٥) يستعملونها في ابن عم، وما منكر أحد الأمرين إلا كمنكر الآخر.

وقد استقصينا الكلام في هذا الموضع في جمل كتابنا المعروف بالشافي، وحكيّا عن علماء أهل اللغة مثل أبي عبيدة معمر بن المثنى الى من تأخر زمانه من أبي بكر محمد بن القاسم الأنباري وأبي عمر غلام ثعلب أنهم صرّحوا باحتمال لفظة الأولى وعدّدوا ذلك من أقسامها، فلا معنى للتطويل بذكره، والامور الظاهرة لا تحتاج الى الاغراق في كشفها.

وأما الذي يدلّ على أن لفظة «مولى» في الخبر لم يرد بها إلا الأولى دون باقي أقسامها، فهو أن من عرف أهل العربية اذا قدّموا جملة مصرحة وعطفوا

(١) في النسختين «ابن أبي داود»، وهو خطأ، وهو سليمان بن الأشعث بن اسحاق بن بشير الأزدي السجستاني صاحب «السنن» المتوفى سنة ٢٧٥.

(٢) في النسختين «أنكر الخبر».

(٣) انظر الاحتجاج للطبرسي ٧٣/١.

(٤) بياض في النسختين.

(٥) زيادة متأقتضيا السياق.

عليها بكلام محتمل ماتقدّم التصريح به ويحتمل غيره لم يجز أن يريدوا بالمحتمل إلا المعنى الأول.

ألا ترى أن أحدهم اذا قال - وأقبل على جماعة وله عبيد عدّة - «ألستم عارفين بعبيدي فلان»، ثم قال: فاشهدوا أن عبدي حرّ لوجه الله. لم يجز أن يريد بلفظ «عبيدي» الثانية إلا العبد الذي صرح بذكره في كلامه دون غيره من سائر عبيده، فصارت لفظة «عبيدي» بعد وقوعها هذا الموقع مختصة، بعد أن كانت محتملة لو وقعت في غير هذا الموضع.

و ليس لأحد أن يطعن فيما ذكرناه: بأنه لا خلاف في جواز عطفه على المتقدمة مصرحاً، بما لا يرجع الى معناها، لأنه لوقال بعد تقرير عرض الطاعة فأجّبوا عليّاً، أو انصروه، أو شيعوه في خروجه. لكان كلاماً صحيحاً واقعاً في موقعه.

و الجواب عن هذا الطعن: أنا ما أنكرنا أن يستأنف بعد هذا التقرير كلاماً لا يتعلق بايجاب الطاعة والامامة اذا لم يأت بلفظ محتمل لذلك، وانما أنكرنا أن يعطف بلفظ محتمل لما تقدم، وان احتمل غيره ثم لا يريد به المعنى المتقدم، وهذا لا يجدونه في قوله: فانصروا عليّاً صلوات الله عليه أو شيعوه.

فان قيل: المثال الذي ذكرتموه لا يشبه خبر الغدير، وانما قبح مَن قرّر على معرفة عبد له مخصوص ثم عطف على هذا التقرير بقوله «فعبيدي حرّ»، أن يريد غير العبد الأول، لأنه لو أراد غيره لم يكن في تقديم المتقدمة فائدة ولا الكلام الثاني تعلق بالأول. ولمقدمة خبر الغدير فائدة صحيحة وان عطف عليها بما هو غريب منها، بأن يقول: فانصروا عليّاً، أو افعلوا كذا وكذا. من ضروب الأفعال، لأنه أمرهم بما يجب طاعته فيه بعد أن قرّره على الطاعة ووجوبها، وهذا لا تجدونه في المثال الذي ذكرتموه.

قلنا: يمكن أن نجعل في مقدمة المثال الذي أوردناه فائدة وتعلقاً بين

المعطوف والمعطوف عليه، فنقول لو أن رجلاً أقبل على جماعة فقال: أستم تعرفون صديقي زيداً الذي ابتعت منه عبدي فلاناً - ويصفه بأخص صفاته - وأشهدناكم على أنفسنا بالمبايعة، ثم قال عقيب كلامه هذا: فاشهدوا أنني قد وهبت له عبدي. لم يجوز أن يريد بلفظة «عبدى» الثانية إلا ما أراد بلفظة عبدي الأولى، وإن كان متى لم يرد ذلك يكون لمقدمته فائدة ولبعض كلامه تعلق ببعض الآخر (١).

لأنه غير ممتنع أن يريد بما يريد بما قدمه من ذكر العبد في الأول تعريف الصديق به، ويكون وجه التعلق بين الكلامين: أنكم إذا كنتم قد شهدتم علينا بكذا فاشهدوا بكذا. ولو صرح بما قدرناه حتى يقول بعد المقدمة المذكورة: فاشهدوا أنني وهبت له عبدي فلاناً. ويذكر غير من قدم ذكره من العبد، ويكون وجه حسن كلامه ما ذكرناه. فثبت بهذه الجملة صحة ما عقدناه عليه الكلام.

وقد استوفينا في الشافي الكلام على هذه النكت، وذكرنا مثلاً آخر، وهو: أن يقبل مقبل على جماعة فيقول: أستم تعرفون بضيعتي الفلانية. ثم يقول عاطفاً على الكلام: فاشهدوا أن ضيعتي وقف. ومعلوم أننا لا نفهم من كلامه إلا وقفه للضيعة المقدم ذكرها، وإن كان له ضياع كثيرة. وقد كان جائزاً أن يصرح بخلاف ذلك فيقول بعد تقريره على معرفة الضيعة المعينة: فاشهدوا أن ضيعتي التي يجاورها وقف. فيصرح بوقف غير ماسمائه وعينه. ويكون وجه التعلق بين الكلامين، وفائدة المقدمة الأولى التجاور بين الضيعتين. فقد ثبت أن ليس (٢) كل ما يحسن التصريح به يجوز أن يراد مع اللفظ المحتمل.

(٢) في هـ «أنه ليس».

(١) في النسختين «بعض الآخر».

فأما الذي يدل على أن فائدة لفظ «أولى» يرجع الى معنى الامامة ووجوب الطاعة، فهو ظاهر استعمال أهل اللغة، لأنهم يقولون: السلطان أولى بتدبير رعيته وتصرفهم، وولد الميت أولى بميراثه من كثير من أقاربه، والمولى أولى بعده. والمراد بجميع ذلك تملك (١) التدبير والتصرف وفرض الطاعة.

ولا خلاف بين أهل التفسير في قوله تعالى «النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم» (٢) أن المراد به أنه أولى بطاعتهم وتدبير أمورهم، ومعلوم أنه لا يكون أولى بتدبير الأمة إلا من كان اماماً لهم، ومفترض الطاعة عليهم.

فان قيل: لفظة «أولى» لا بد فيها من اضافة حتى تفيد، وازافتها الى أنه أولى بتدبير أمورهم كازافتها الى أنهم أولى بأن يوالوه، ويعظموه، ويحبوه. فن أين لكم أن المراد به أولى بطاعتهم وتدبير أمورهم على ما ادعيتموه دون الوجه الآخر؟

قلنا: الظاهر من اطلاق قولهم «فلان أولى» الاختصاص بالتدبير والأمر والنهي، لا سيما اذا انضاف الى ذلك أنه أولى به من نفسه، وان جاز أن يستعملوا هذه اللفظة مضافة الى شيء مخصوص فيقول بحبته ونصرتة، ومع الاطلاق لا يفهم إلا ما ذكرناه، فان موضوع الكلام يقتضي أن أمير المؤمنين صلوات الله عليه أولى بنا فيما كان النبي صلى الله عليه وآله أولى بنا فيه، واذا كان صلوات الله وسلامه عليه وآله أولى بنا في التدبير والتصريف ووجوب الطاعة وجب بحكم العطف ومخرج الكلام أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام أولى بنا في ذلك، ويكون صلوات الله عليه بتقديم ما قدمه وترتيب مارتبه يستغني عن أن يقول: من كنت أولى به في كذا وكذا فعلي أولى به فيه. كما أنه صلى الله عليه وسلامه عليه وآله بتقديم ما قدمه استغنى عن أن يصرح في

الكلام المعطوف به لفظة «أولى» وأقام مقامها لفظة «مولى». و الذي يدل على ما ذكرناه: أن القائل من أهل العربية اذا قال: فلان وفلان - وذكر جماعة- شركائي في متاع وصفه وعيّنه، ثم قال عاطفاً على كلامه: فن كنت شريكه فزيد شريكه. (١) فافتضى (١) ظاهر الكلام أن زيداً شريكه في المتاع الذي تقدم وصفه بعينه، ومتى أراد غير ذلك كان مُلغِزاً معمياً.

فان قيل: فن أين لكم عموم وجوب طاعته في جميع الامور ولجميع الخلق؟

فجوابنا: أن النبيّ صلوات الله وسلامه عليه وآله أوجب لأمر المؤمنين عليه السّلام ما هو واجبٌ له بحكم موضوع الكلام، فاذا عمّت طاعته صلى الله عليه وآله جميع الامور وجميع الخلق وجب مثل ذلك لأمر المؤمنين عليه السّلام. و أيضاً فكل من أوجب بخبر الغدير فرض الطاعة وولاية التدبير، عمّ بذلك كل الامور وجميع الخلق.

طريقة اخرى في الاستدلال بخبر الغدير:

اذا علمنا أنه صلى الله عليه وآله لا بد أن يريد معنى من المعاني الذي يحتملها لفظة «مولى» في العربية، وأبطلنا ماعدا الاولى بالطاعة والتدبير فثبت ما أردناه.

و معلوم بغير شبهة لم يرد المعتق، ولا المعتق، ولا الخليف، والمالك، والجار، والصهر، والأمّام والخلف. والأمر في ذلك أظهر من أن يُدَلَّ عليه. ولا يجوز أن يريد ابن العم، لأنه معلوم بالضرورة، ولا فائدة في بيانه

وجمع الناس له .

ولا يجوز أيضاً أن يريد الموالاة في الدين والنصرة فيه، أو ولاء العتق، لأنه معلوم من دينه صلى الله عليه وآله وجوب تولي أمير المؤمنين ونصرتهم، وقد ورد الكتاب بذلك . وليس يحسن أن يجمع الأمة في تلك الحال وعلى ذلك الوجه ويُعلمهم ما هم مضطرون إلى علمه من دينه .

و كذلك ولاء العتق معلوم أنه لبني العم قبل الشريعة وبعدها .

وقول ابن الخطاب في الحال - على ما شاعت به الرواية - لأمر المؤمنين عليه السلام «أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة» (١) يبطل أن يكون المراد ولاء العتق، فلم يبق من الأقسام إلا أنه أراد أنك أولى بتدبير الأمة وأمرهم ونهيهم، ومن كان بهذه الصفة فهو الامام (٢) .

فان قيل: ما أنكرتم أن يكون المراد وجوب الموالاة على القطع، على الظاهر والباطن على مذهب مخالفوكم، وقالوا: إن هذه منزلة جليلة تفوق الإمامة .

قلنا: أما هذا الطعن فلا يجوز أن يتوجه على الطريقة الاولى التي بينا فيها أن المراد بلفظة «مولى» في اللغة لايجاب الموالاة على الباطن، لم يجز حمل اللفظة عليه، كما لم يجز حملها على ماعداه . لما بيناه من ايجاب المطابقة بين معنى لفظة «مولى» ومعنى المقدمة .

فأما اذا سئل هذا السؤال على طريقة التقسيم، وهي الثانية، فالجواب عنه: أنه لا يجوز حمل لفظة «مولى» على ما لا يحتمله في اللغة ولا ذكره القوم في أقسام معاني هذه اللفظة . والموالاة على القطع على الباطن لا يعرفه أهل

(١) انظر مسند الامام احمد ٤/٢٨١، تاريخ بغداد للخطيب ٨/٢٩٠، وغيرهما في مصادر كثيرة .

(٢) كرر هنا مقدار سطرين مما ذكر، في نسخة «هـ» .

اللسان ولا عدوّه من أقسام هذه اللفظة وانما يعرقون الموالة والنصرة على الظاهر، وكل من تولى نصرة غيره سمّوه مولى [له] (١) من غير اعتبار البواطن، وانما يوالي المؤمنون بعضهم بعضاً على هذا الوجه. والذي قال المخالف غير معروف ولا معهود.

فاذا قيل لنا: جوّزوا أن يكون المراد بلفظة «مولى» على طريق التقسيم ما ذكرناه، لأن هذا المعنى وان لم يكن من موجب اللغة ومقتضى وضع اللفظة فقد يجوز أن يراد بهذه اللفظة موالة (٢) مخصوصة.

قلنا: الجواب الواضح عن هذه الشبهة أن كل من جوّز أن يكون معنى الامامة مراداً في الخبر لم يجز خلافه، لأن من خالف الذاهبين الى النص لم يجوّز أن يكون معنى الامامة مستفاداً من الخبر (٣)، ومن جوّز ذلك من الذاهبين الى النص قطع عليه، وتجويز ذلك مع عدم القطع عليه خارج عن اجماع الأمة.

ويمكن أن يجاب عن ذلك أيضاً: بأن حمل اللفظة (٤) العربية على المعنى الذي وضع لها في العربية أولى من حملها على ما لم يوضع فيها وهو كالزيادة واللاحاق، وقد عدّ القوم الاولى بالتدبير من أقسام لفظة «مولى» ولم يفعلوا ذلك في الموالة (٥) على الظاهر والباطن.

و أمّا قول المخالف: إن هذه المنزلة تفوق الامامة. فغلط، لأن الامامة تشتمل على الأمرين من حيث كان الامام عندنا لا بدّ من أن يكون معصوماً. ومما يبطل حمل اللفظة في الخبر على الموالة في الدين إما على القطع أو على الظاهر: أن النبي صلوات الله وسلامه عليه وآله كذلك جعل أمير المؤمنين

(١) الزيادة من م. (٢) في النسختين «موالة».

(٣) في النسختين «مستفاد من الخبر». (٤) في النسختين «اللفظ».

(٥) في النسختين «الموالة».

صلوات الله عليه مولى لنا، كما أنه صلى الله عليه وآله كذلك، ولم يقل من كان مولى لي فهو مولى لعلّي، والمولى هو متولي النصر، لا من يتولى نصرته. فلم يبق إلا أن [يكون] (١) المراد أن يقال: فن كنت [أولى] (٢) بأن ينصرتني فعليّ أولى بأن ينصره، فحينئذ يعود الأمر إلى أن المراد بلفظة «مولى» في الخبر الأولى، ولا يكون أحد أولى بأن ينصره ويعينه، ويكون له المزية في هذا المعنى على ما يجب للمؤمنين بعضهم على بعض من ذلك إلا من هو مفروض الطاعة كالنبي والامام.

فان قيل: الخبر يقتضي ظاهره إيجاب ما أوجب لأمر المؤمنين صلوات الله عليه في الحال غير تراخٍ ولا تمادٍ، لا سيما على ما قررتموه من أن الكلام يقتضي أن احكام ماوجب للنبي صلى الله عليه وآله من عموم الطاعة في الامور كلها والامامة ثابتة لأمر المؤمنين صلوات الله عليه وعموم الأحوال لعموم امور الأمة (٣)، واذا لم يكن في الحال صلوات الله عليه اماماً يبطل حمل الخبر على الامامة، واختص بما يجب له في الحال.

قلنا: اذا سلّمتم أن ظاهر الخبر يقتضي اثبات فرض الطاعة والامامة في الحال جاز أن يُعدّل عن الظاهر بالدليل القاطع، ولما اجتمعت الأمة على أنه لا امام مع النبي صلى الله عليه وآله وسلّم عدلنا عن الظاهر في هذه الأحوال، وأوجبناها بعد وفاته صلى الله عليه وآله، لأنه لا مانع من ذلك والظاهر يقتضيه.

ويمكن أن يجاب عن ذلك أيضاً: بأن فرض الطاعة في الحال واجب لأمر المؤمنين عليه السّلام كما هو واجب للنبي صلى الله عليه وآله، لأنه بعد هذا الخبر خليفة له صلى الله عليه وآله ومفروض الطاعة على أمته، ولا يجب

أن يسمّى اماماً، لأن هذا الاسم مختصّ بمن لا يد فوق يده، ومن كان رئيساً غير مرؤوس. ألا ترى أنّ أمراء الأمصار في أيام النبي صلى الله عليه وآله يجب طاعتهم ولم يسمّوا أئمة للعلّة التي ذكرناها.

فان قيل: على الوجه الأول اذا لم توجبوا الامامة في الحال ولا معناها فجوزوا أن تكون واجبة له صلى الله عليه وآله وسلم بهذا الخبر بعد عثمان. قلنا: انما نفينا الامامة في الحال وأخرجناها من عموم ما يقتضيه ظاهر الخبر لما نعت معقول ليس بثابت بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل، فيجب أن نشبّها بعد الوفاة بغير فصل.

و أيضاً: فان الاجماع يمنع من اثبات امامته عليه السّلام بعد عثمان بالنصّ، لأن الأئمة بين قائلين: فقائل يذهب الى أن امامته عليه السّلام بعد عثمان تثبت بالاختيار، وهم كل من عدا الشيعة. وقائل يذهب الى أن امامته صلوات الله عليه تثبت في تلك الحال بنصّ متقدم أوّجّب كونه اماماً عقيب وفاة الرسول صلوات الله وسلامه عليه وآله، فلا أحد من الأئمة يوجب له عليه السّلام الامامة بعد عثمان بنصّ يختصّ بتلك الحال.

دليل آخر:

مما دلّ على نصه صلوات الله وسلامه عليه وآله، على أمير المؤمنين صلوات الله عليه بالامامة قوله صلى الله عليه وآله «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي» (١). وظاهر هذا الكلام يقتضي أن له عليه السّلام جميع منازل هارون من موسى إلا ما أخرجه الاستثناء من النبوة، وكان معلوماً في نفسه من اخوة النسب.

(١) صحيح البخاري ٢٤/٥ و ٣/٦، صحيح مسلم ١٨٧٠/٤، سنن الترمذي ٦٣٨/٥، مسند

الامام احمد ١٧٣/١ وغيرها كثير.

و من المعلوم أن من منازل هارون [من موسى] (١) عليهما السَّلام أنه كان خليفته في أحوال غيبته على أُمته، وأنه لو بقي بعده لخلفه عليهم، فيجب أوجب هذا الخبر بقاء أمير المؤمنين عليه السَّلام بعد وفاة النبي صَلَّى الله عليه وآله وسلَّم أن يكون هو الامام بعده والخليفة على أُمته.

فأما الذي يدل على صحة هذا الخبر فهو جميع ما دللنا به على صحة خبر الغدير بعينه، فلا وجه (٢) لاعادته.

وأما الذي يدل على أن هارون عليه السَّلام لو بقي بعد موسى عليه السَّلام لكان خليفته على أُمته، فهو أنه قد ثبتت خلافته له عليهم في حال حياته، فلو بقي الى حال الوفاة (٣) لم يجوز خروجه عن هذه المنزلة وتغيّر حاله فيها، لأنه يقتضي التنفير عنه عليه السَّلام، ولا بدّ من أن يُجَنَّب الله تعالى أنبياءه صلوات الله عليهم كل ما يقتضي التنفير.

ولا شبهة في اقتضاء ذلك لما ذكرناه، لأن خلافة هارون عليه السَّلام لأخيه صلوات الله عليها منزلته في الدين جليلة ورتبة فيه رفيعة توجب تعظيماً وتبجيلاً، وفي خروجه عنها لا محالة تنفير لا شبهة في حصوله.

فان قيل: اذا كان المانع من تغيّر حال هارون عليه السَّلام في خلافته لأخيه عليهما السَّلام على أُمته بعد وفاته إنما هو التنفير، والتنفير إنما يمنع فيه عليه السَّلام من حيث كان نبياً فهو من أحكام النبوة، واستثناء النبوة اخراج لها وجميع أحكامها.

قلنا: أكثر ما في النبوة أن يكون كالسبب في استمرار خلافة هارون عليه السَّلام لأخيه عليه السَّلام لو بقي بعد وفاته، وليس يمتنع أن يشارك في المؤثر فيه بمن ليس بمشارك في المؤثر.

(١) الزيادة من م. (٢) في هـ «فلا يجب وجهه». (٣) في هـ «الى حال الحياة».

ألا ترى أن أحدنا لو قال لوصيه «اعط فلاناً من مالي كذا وكذا» وعين على مبلغ بعينه، وقال: إنه يستحق هذا المبلغ من ثمن مبيع ابتعته منه، ثم قال: وأنزل فلاناً منزله وأجره فيما قلته مجراه. فان ذلك يجب له على من [عليه] (١) قيمة متلف أو ارش جناية، وذكر وجهاً يخالف الأول لوجب على الوصي أن ينظر بينهما في العطية ولا يخالف بينهما فيها من حيث اختلفت جهة استحقاقهما.

و هذا يوجب لأمر المؤمنين صلوات الله عليه الخلافة للنبي صلوات الله وسلامه عليه وآله بعد وفاته، كما كان يجب لهارون عليه السلام ما يرجع الى النبوة من تجويز التنفير.

و ليس يمتنع أن نرتب الدليل في الأصل على وجه آخر، فنقول: قد ثبت كون هارون عليه السلام مفترض الطاعة على أمة موسى عليه السلام لشركته له في النبوة لو لم يثبت استخلافه له في حياته ووجوب طاعتهم (٢) له من هذه الجملة، ولو بقي بعده لاستمر وجوب طاعته عليهم لا محالة، لأنه لا يجوز خروجه عن النبوة وهو حي، وإذا أوجب النبي صلى الله عليه وآله وسلم لأمر المؤمنين عليه السلام منازل هارون من موسى صلوات الله عليهما وهذه المنزلة من جملتها ولا اعتبار بوجوبها لمكان النبوة في هارون.

لأننا قد بينا أن اختلاف أسباب المنازل لا يؤثر في هذا الباب، وليس فرض الطاعة ممّا لا يجب إلا للنبي صلى الله عليه وآله، فيكون نفي النبوة نفياً لهذا الحكم. بل قد يشارك النبي في فرض الطاعة من ليس بنبي كالامام والأمر، وإذا انفصلت هذه المنزلة من النبوة جاز حصولها بمن

جعل له مثل منازل هارون من موسى عليهما السّلام وان لم يكن مشاركاً له في سببها.

و اذا أُلزِمنا على هذه الطريقة التي استأنفناها أن يكون أمير المؤمنين عليه السّلام مفترض الطاعة على الأُمة في حال حياة النبيّ صلّى الله عليه وآله كما كان هارون عليه السّلام كذلك في حياة موسى صلوات الله على نبينا وعليه.

فجوابنا: لو خَلِّينا و ظاهر الكلام لأوجبناه، غير أن الأُمة مجتمعة على أنه «ع» لم يكن مشاركاً للنبيّ صلّى الله عليه وآله في فرض الطاعة على الأُمة في جميع أحوال حياته، حسب ما كان عليه هارون في حياة موسى، ومن جعل له عليه السّلام فرض الطاعة في حياة الرسول صلّى الله عليه وآله وسلم جعل ذلك بعد الاستخلاف في أحوال الغيبة.

فان قيل: ظاهر قوله صلّى الله عليه وآله «أنت مني بمنزلة هارون من موسى» يقتضي كون المنازل مستفادة من موسى عليه السّلام وإلا فلا معنى للاضافة، وفرض الطاعة لأجل النبوة غير متعلق بموسى عليه السّلام، فلا يجب اضافته اليه.

قلنا: هذا السؤال لا يلزم على طريقتنا الاولى التي بيناها على استخلاف موسى لهارون وأوجبنا استمرار الخلافة له بعد الوفاة لوبقي اليها، وانما يجب أن نبين الجواب عن السؤال على الطريقة الثانية فنقول:

ليس القول بمقتضى أن تكون المنازل من موسى عليه السّلام وأنه سبب فيها، وانما يُجرى [ذلك] (١) مجرى قول أحدنا «فلان مني بمنزلة أبي أو أخي» وقد علمنا أن ذلك لا يقتضي كون الابوة والاخوة به من جهته، وانما

المعنى أنّ محلّك عندي وحالك معي في الاعظام والاكرام كمحل أبي وحاله معي، ولهذا يطلقون هذا القول في الجمادات ومالاً سبب يكون من جهته، فيقولون: منزلة دار زيد من دار عمرو بمنزلة دار خالد من دار بكر، ومنزلة بعض أعضاء الانسان منه كمنزلة عضو آخر. وانما يفيدون تشابه الأحوال وتقاربها، ولو لا ما ذكرناه لما حسن استثناء النبوة من جملة المنازل، ومعلوم أن النبوة لم تكن لهارون عليه السّلام من جهة موسى صلوات الله عليه.

فان قيل: فمن أين لكم عموم اللفظ لجميع المنازل وأنتم لا تقولون بالعموم؟

قلنا: عن هذا السؤال جوابان:

أحدهما - أن دخول الاستثناء في اللفظ يدل على ثبوت ما عداه ولم يتناوله، لأن الحكيم الذي يريد البيان والافهام اذا ذكر جملة مشتملة على أشياء كثيرة ثم استثنى بعضها، دلّ استثنائه على أنه مرید لما بقي، لأنه لو لم يردّه لاستثنائه، فكان الاستثناء قرينة تدل على شمول الكلام الكل مالم يتناوله الاستثناء.

و الجواب الآخر - أن كل من ذهب الى أن الخبر تعدى المنزلة الواحدة حمّله على عموم المنازل كلها إلا ما أخرجه الدليل على اختلاف منهم في تفصيل المنازل وعددها، لأن في الأمة من قصر الخبر على منزلة واحدة لأجل السبب الذي يدعى خروج الخبر عليه أو غيره، واذا فسد قول من قصر الخبر على المنزلة الواحدة - لما سنبينه - وجب جميع عمومهم لجميع المنازل بالاجماع الذي أشرنا اليه.

و الذي يدل على بطلان قصر الخبر على منزلة واحدة، لأجل السبب الذي يدعى من ارجاف المنافقين بأنه صلّى الله عليه وآله خلف بالمدينة

اطراحاً له وجوه:

منها: أن أكثر ما يقتضيه السبب مطابقة الخبر له، وليس يجب مع المطابقة نفي التعدي.

ومنها: أن السبب الذي يُدعى غير معلوم، وانما وردت [به] (١) منزلة واحدة.

أما إبطال أرجاف المنافقين أو الاستخلاف في غيبة السفر على ما ادعى لقبح الاستثناء، لأن دخول الاستثناء يشعر بتناول الكلام لجمله، حتى يصح أن يخرج بعضها، ولفظ «منزلة» في الخبر غير مقتضى لمنزلة واحدة بل هو إشارة الى جنس المنازل بدلالة الاستثناء الذي ذكرناه، ولأن العادة جارية بأن يقول القائل منزلة فلان مني بمنزلة فلان، وإن أشار الى منازل كثيرة العدد، ولا يكادون يقولون منازل فلان مني كمنازل فلان، لأنهم أرادوا الجنس، أو اعتقدوا أن ذا المنازل الكثيرة قد حصلت له بمجموعها كالمنزلة الواحدة، والجملة المتفرعة على غيرها.

فإن قيل: ما هو مقدر غير واقع من خلافة هارون عليه السلام لأخيه بعد وفاته لو بقي إليها لا يوصف بأنه منزلة، وانما يوصف بذلك ما هو ثابت حاصل، ولو جاز وصف ذلك على التقدير بأنه منزلة لجاز أن تسمى صلاة سادسة لو تعبد الله تقديراً من شرعه الآن.

قلنا: قد تعلق صاحب كتاب المغني بهذه الشبهة ونقضها وغيرها عليه في كتابنا الشافي، وانتهينا في فسادها الى أبعد الغايات. وفي الجملة لا يمتنع وصف المقدر بأنه منزلة اذا كان له سبب استحقاق ووجوب حاصلًا ثابتًا، لأن الدّين المشروط المتوقع حلوله يوصف بأنه حق

ودين كما يوصف بذلك الدين الحاضر الثابت في الحال.
ولو أن قائلًا قال «فلان متي بمنزلة زيد من عمرو في جميع أحواله»
ثم علمنا أن زيداً قد بلغ من الاختصاص بعمره والمكانة عنده الى غاية لا
يسأله معها شيئاً من أمواله إلا أجابه اليه، لم يكن لمن شبه حاله بحاله وقد
سأل صاحبه درهماً أن يمنعه منه ويعتذر أن هذا أمر مقدر وليس بثابت. بل
يوجب عليه كل من فهم كلامه عطية الدرهم، لثبوت العلم بأن من شبه
حاله بحاله لو سأل درهماً لا عطاءه.

و الصلاة السادسة لا توصف الآن بأنها شرع، لأنه لم يثبت لها سبب
استحقاق ولا وجوب، بل سبب وجوبها مقدر كما أنها في نفسها مقدرة،
وليس كذلك ما ذكرناه. ولو قال صلوات الله وسلامه عليه وآله صلّوا بعد سنة
صلاة سادسة، لوجب أن توصف بأنها من الشرع الآن، وإن كان وقوعها
منتظراً.

على أنا لو سلمنا تبرعاً أن المقدر لا يوصف بأنه منزلة لتمّ كلامنا من
دونه، لأن استحقاق هارون عليه السّلام بخلافة أخيه صلوات الله عليه بعد
وفاته ثابت في حال حياته، ويجب وصفه بأنه منزلة لثبوته وحصوله، وذلك
كافي لنا فيما قصدناه.

و إن تركنا المضايقة في وصف الخلافة بعد الوفاة بأنها منزل على
التقدير والتصرف في الخلافة غير استحقاق الخلافة، وقد ثبت أحد الأمرين
مع انتفاء الآخر، كالوصية التي يجب بعقدها استحقاق التصرف بعد الوفاة،
والاستحقاق في الحال ثابت يصح وصفه بأنه منزلة وإن كان التصرف
متأخراً.

فان قيل: إذا عدت من المقدر منزلة فانفصلوا ممن ألزمكم أن يكون هذا
الخبر دالاً على نفي الإمامة عن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسّلام، لأن من

المعلوم أن هارون لم يخلف موسى عليه السلام بعد وفاته، وإذا كانت منزلة هارون قد جعلت لأمر المؤمنين عليه السلام فيجب أن لا يكون اماماً بعده. قلنا: هارون عليه السلام وإن لم يبق بعد موسى عليه السلام قد دللنا على أنه لو بقي لخلفه في أمته، وأن هذه منزلة تعدّ من جملة منازلها بأنه منزله، وإذا جعل مثل هذه المنزلة لأمر المؤمنين عليه السلام وبقي بعد النبي صلى الله عليه وآله فواجب أن يكون اماماً بعده وخليفته له في أمته، ولا يخرج من وجوب ذلك له أن هارون لم يثبت له بعد وفاة موسى عليه السلام هذه الحال، لأنه لم يبق إليها.

و جرى ذلك مجرى أن يقول أحدنا لو كيّله: اعط زيداً في كل شهر إذا جاءك فيه ديناراً وأجر في ذلك عمراً مجراه، فلو قدرنا أن زيداً لم يحضر إلى الوكيل الأمور بعطيته فلم يأخذ الدينار، وحضر عمرو وطالب الدينار لم يكن للوكيل منعه والاعتذار بأن زيداً المشتبه حاله بحاله ما حضر ولا أخذ الدينار، بل تلزمه العطية عند كل عاقل، لأن كل واحدٍ منهما يجب أن يُعطى إذا طالب، ولا يُمنع الحاضر المطالب لأجل تأخر الآخر عن الحضور.

وبعد، فإن النفي وما يجري مجراه لا يصح وصفه بأنه منزلة، وإن صح وصف ماله سبب استحقاق ثابت بذلك وإن كان مقدراً، لأنه لا يصح فيمن قال فلان من فلان أن يحمل ذلك على أنه ليس بأخيه ولا شريكه ولا وصيه ولا على ما جرى مجراه ذلك من النفي.

فإن قيل: لو أراد إيجاب الإمامة بعده لقال أنت مني بمنزلة يوشع بن نون من موسى، لأنه كان الامام بعده.

قلنا: هذا اقتراح في الأدلة، وإذا كنا قد دللنا على إيجاب الخبر باللفظ المروي على النص بالإمامة بعده، فليس لأحد أن يعترض في العدول عن

دليل الى مثله.

و أيضاً فإن النبي صلى الله عليه وآله قصد الى أمرين في أمير المؤمنين عليه السلام: أحدهما استخلافه اياه في حياته، والآخر ايجاب الامامة له بعد وفاته. فيجب أن يشبّه بمن له المنزلة، وهو هارون عليه السلام دون يوشع بن نون المختصّ باحدى المنزلتين.

و أيضاً فإن هارون عليه السلام كان له مع الخلافة في حياة أخيه واستحقاق مثل ذلك بعد وفاته، الفضل العظيم على قوم موسى عليه الصلاة والسلام، والتقدم لاقدام جميعهم، ولم تك هذه المنزلة ليوشع، وإذا أراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ايجاب هذه المنازل لأمر المؤمنين عليه السلام شبّه بهارون دون يوشع.

و أيضاً فإن خلافة هارون لموسى عليهما السلام نطق بها (١) القرآن وظهرت في جميع المسلمين، وليس كذلك خلافة يوشع له بعد وفاته، فأراد النبي صلى الله عليه وآله ايجاب الخلافة له عليه السلام على الوجه الأوضح الأظهر.

طريقة اخرى بالخبر على النص:

قد ثبت بلا شبهة أن هارون كان خليفة لأخيه موسى عليهما السلام في حياته على قومه، ومفترض الطاعة على جميعهم، وأن هذه منزلة له صحيحة ثابتة، وإذا رأينا النبي صلى الله عليه وآله قد استثنى ما لم يُرده من المنازل -وهي منزلة النبوة بعده- دلّ هذا الاستثناء على أن ما لم يتناوله الاستثناء حاصل لأمر المؤمنين عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه وآله، وإذا ثبتت الخلافة التي كانت هارون في الحياة لأمر المؤمنين عليه السلام بعد وفاة النبي

(١) في هـ «نطق به».

صلى الله عليه وآله فقد ثبتت الامامة بالنص.

و اما أوجبنا في الاستثناء ما ذكرناه، لأن من حق الاستثناء أن يطابق المستثنى منه، ولا يخرج من الكلام إلا ما لولم يستثن لدخل في الجملة الاولى دخول الاحتمال. يبين ذلك أن القائل اذا قال «ضربت غلماني إلا زيدا في الدار والا زيدا فاني لم أضربه في الدار»، يدل ظاهره على أن ضرب غلمانه وقع في الدار، ولولم يكن الضرب وقع في الدار لكان ذكر الدار في الاستثناء كذكر كل مالا تشتمل عليه الجملة الاولى من بهيمة وغيرها، واذا كانت المطابقة بين الاستثناء والمستثنى منه معتبرة وجب أن يقدر في الخبر مالا بد من تقدير ليطابق الاستثناء للمستثنى منه، فنقول:

إنه صلوات الله وسلامه عليه وآله أراد: أنت مني بعدي بمنزلة هارون من موسى في حياته الا أنه لا نبي بعدي. واستغنى ايراد لفظة «بعدي» في الجملة الاولى لدلالة ورودها في الاستثناء على ارادتها في صدر الكلام. وجرى ذلك مجرى المثال الذي ذكرناه، لأنه لا فرق بين أن نقول «ضربت غلماني إلا زيدا في الدار»، وبين أن نقول «ضربت غلماني في الدار إلا زيدا» في دلالة الكلام على أن الضرب وقع في الدار، وان كان تارة يدل على ذلك ذكر الدار في الجملة المستثنى منها، وتارة يدل على ذكر الدار في لفظ الاستثناء، وعلى هذه الطريقة لم يقصد النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى جعل مثل منازل هارون من موسى عليها السلام في أوقاتها لأمر المؤمنين صلوات الله عليه، وانما جعل له «ع» في حال مخصوصة ما كان هارون في حال اخرى. وليس ذلك بمنكر، لأنه صلى الله عليه وآله وسلم لو صرح بذلك لكان الكلام صحيحاً غير متناقض.

فان قيل: من أين لكم لفظة «بعدي» أريد بها حال الوفاة، وما تنكرون أن يكون المراد بها نبوتي؟

قلنا: قد أجاب أصحابنا عن ذلك: بأن هذه اللفظة اذا وقعت هذا الموقع لم يُفهم منها إلا حال الوفاة، وأجروها مجرى قول القائل «أنت وصيتي بعدي» و«هذا المال للفقراء بعدي».

و الجواب المعتمد عن هذه الشبهة: انا اذا سلمنا أن المراد بها بعد نبوتي فقدتمّ ما قصدنا، لأن أحوال الحياة وأحوال الوفاة والى قيام الساعة مستحق للوصف بأنه بعد نبوته صلى الله عليه وآله، فيجب أن يكون أمير المؤمنين عليه السّلام اماماً في جميع هذه الأحوال لموجب مطابقة الاستثناء للمستثنى منه إلا ما خصه دليل قاطع.

فاذا قيل لنا: فيجب أن يكون هذا الخبر غير موجب لمنزلة ثابتة في الحال. فجوابنا: أما من قطع على أن لفظة «بعدي» متناولة لحال الوفاة خاصة، فانه يقول: ما يدل هذا الخبر إلا على النصّ بالامامة بعد الوفاة، وان كان من يستحق هذه المنزلة لابدّ من أن يكون في الحال على أمور من الفضل والعصمة ولم يقتض ذلك ظاهر الخبر.

و أما من حمل (١) لفظة «بعدي» على عموم أحوال الحياة والوفاة، فمّا يستحق الوصف بأنه بعد النبوة. فانه يذهب الى أن الخبر موجب لاثبات كل المنازل إلا ما يتناوله الاستثناء في جميع الأحوال التي هي بعد النبوة من حياة ووفاة، ويوجب أنه صلوات الله وسلامه عليه امام في جميع هذه الأحوال إلا ما قام عليه دليل فيخرجه منها.

دليل آخر على النص:

و الذي يدل على ذلك ما تنقله الشيعة وتتواتر به خلفاً عن سلف: من

(١) في النسختين «من جملة».

أن النبي صلوات الله وسلامه عليه وآله نصّ على أمير المؤمنين صلوات الله عليه بالامامة (١)، واستخلفه على الامة وقال تارة «هذا خليفتي من بعدي» (٢)، واخرى «سلموا عليه بامرة المؤمنين» (٣) وما جرى مجرى ذلك من ألفاظ النصّ الصريح الذي يسمّيه [الشيعة] (٤) جليّاً.

وقد علمنا أن الشروط التي ذكرناها في الخبر الصدق (٥) حاصلة فيهم بل في أهل بلد واحد من بلدانهم، فانهم قد بلغوا في الكثرة الى [حدّ] (٦) لا يجوز معه أن يتفق منهم الكذب عن مخبر واحد، ولا أن يتواطأ على الكذب عنه، لأن كثرتهم تحيل ذلك، ولأنهم لو تواطأوا (٧) مع بُعد الديار بالمكاتبات والمراسلات لظهر ذلك وعُرف وما خفي، لاسيّما مع تتبع أعدائهم لهم، وتنفير [هم] (٨) عن أحوالهم وطلبهم لمعايهم.

وأمّا دخول الشبهة واللبس، فأمون فيما خبروا عنه ومعلوم ارتفاع الشبهة عمّا خبروا عنه، لأنهم خبروا عن أمر يدرك مسموع، وانما يدخل الشبهة فيما طريقه الاستدلال، وهم عارفون بالقتال بعينه والقول فيه بعينه، ويميزون لهما. وكل أسباب دخول الشبهة زائلة.

و الذي يدل على أن سلف الشيعة في نقل هذا النصّ كخلفهم: أن نقل هذا الخبر لوجدت بعد فقد، وقوي بعد ضعف، أو ذكر الاحتجاج به بعد أن لم يكن مذكوراً لظهر ذلك بمقتضى العادة وعُرف ولما خفي مع المخالطة والملابسة، والتتبع الشديد من الأعداء لعثراتهم وهفواتهم، كما عرفت بحكم العادات كل مقالة حديث وديانة نشأت وسبب حدوث ذلك، والسبب في اظهاره من

(١) تجد ألفاظاً من هذه النصوص بمختلف التعابير في بحار الأنوار ٣٧ فما بعد.

(٢) الكافي ٢/٢٩٢. (٣) بحار الأنوار ٣٧/٢٩٠. (٤) الزيادة من م.

(٥) في هـ «الصدق». (٦) الزيادة ليست في هـ. (٧) في النسختين «لوتواطأ».

(٨) زيادة متا يقتضها السياق.

رجال أهل تلك المقالة، حتى عيّن عليهم بأسمائهم وصفاتهم. وكل هذا مفقود في نقل الشيعة للنصّ.

وما يدّعيه مخالفوهم من أن الاحتجاج بالنصّ الجليّ أول من أنشأه وأحدث الاحتجاج به ابن الروندي [لأنه ظنّ تظنّ وتمنّ بغير برهان] (١)، وقد وجدنا الاحتجاج بهذا الضرب من النصّ في كتب الشيعة المتقدمة بزمان طويل لابن الروندي كابن ميثم وغيره من شيوخهم.

وبعد، فلو كان ابن الروندي هو المبتدي بذلك لعلم ضرورة هذا من حاله، كما علم ابتداء ابن كلاب بمقالته، والخوارج بمذاهبهم، وكل فرقة ناشئة حادثة.

فان قيل: لو كان خبر هذا النصّ حقاً لوقع العلم الضروري لوجب (٢) فيما تنقله الجماعات الكثيرة، أو قيل من غير ذكر الضرورة لوجب أن يكون العلم به كالعلم بالهجرة، وبدر، وحنين، والبلدان وما جرى مجرى ذلك. قلنا: أما الأخبار فقد بينا عند كلامنا في الأخبار من هذا الكتاب أنه لا دليل يقطع به على أن العلم الحاصل عندها ضروري، بل يجوز في العلم بالبلدان وما أشبهها أن يكون مكتسباً كما يجوز أن يكون ضرورياً، وبيننا أن في الأخبار ما يقطع على أن العلم به عن اكتساب لا ضرورة، كالخبر عن معجزات النبيّ صلى الله عليه وآله سوى القرآن وخبر النصّ الجليّ، وإذا كان طريق العلم بصحة الخبر الواحد بالنصّ الجليّ هو الاستدلال، فالسبب في ارتفاع علم المخالف به أنه لم يستدل على صحته، ودخلت عليه شبهة في طريقه.

(١) هذه العبارة مشوشة كما ترى في النسختين.

(٢) كذا في النسختين، ولعل الصحيح «لوجب».

ولا عجب في ارتفاع العلم فيما طريق العلم به الاستدلال، وإنما يعجب من ذلك في علم الاضطرار، غير أننا اذا كنا نَحْوِزُ أن يكون العلم بالبلدان وما أشبهها من الحوادث ضرورياً يفعل الله تعالى بمجرد العادة، ومن شأن العلم الذي يفعل بالعادة عند اخبار جماعة أن يفعل مثله عند اخبار كل من جرى مجراهم، وإلا أدى ذلك الى التشكك في بلدان زائدة على ما عرفناه، وحوادث غير ما علمناه.

فان قيل لنا: فما الذي اقتضى ارتفاع العلم الضروري بالنص، وأنتم تميزون أن يكون في مخبر الأخبار ما يعلم ضرورة؟

والجواب عن ذلك ما تقدمت اشارتنا اليه في باب الكلام في الأخبار: من أنه غير ممتنع أن يكون الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل العلم الضروري عند خبر الجماعات متى خلوا من تكذيب للخبر ورد له واعتقاد لبطلانه ونزاع فيه، ومتى جرى شيء مما ذكرناه لم يفعل العلم الضروري. وهذا غير منكر في أمر موقوف على اختيار مختار وأن يعتبر فيه من الشروط ما يقتضيه المصلحة، وليس بأمر موجب فيراعى وقوع موجب على كل حال، فان كان العلم بالبلدان ضرورياً فالسبب في أن لم يُجر العلم بهذا النص الجلي مجراه ما ذكرناه.

وليس لأحد أن يطعن فيما ذكرناه: بأن هذه الطريقة تقتضي ارتفاع العلم الضروري بالبلدان وما أشبهها. لأن السُّمْنِيَّة (١) تكذب بذلك وتدفعه. وذلك أنا مانعرف سمينياً ولا رأينا قط ولا ناظرنا، ولا من كان قبلنا بالمُدَد الطوال منتسباً الى هذا المذهب، وإنما ذكرت هذه المقالة في

(١) كذا في النسختين، والصحيح «السمنية». قال الزبيدي ماملخصه: والسمنية - يضم ففتح - قوم بالهند من عبدة الأصنام دهيون قائلون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بالأخبار، يقال انه نسبة الى سمن كزنة اسم صنم لهم، أو انها نسبة الى بلد بالهند يقال لها سومنات. انظر تاج العروس (سمن).

كتب المقالات. والأشبه والأولى هؤلاء القوم خالفوا في صفة العلم الحاصل عند سماع هذه الأخبار وادّعوا أنه ظنّ وليس بعلم يقين كما قلناه في السوفسطائية، ثم نقلت هذا الكلام عليهم.

فنقول: إذا أجريتم العلم بهذا النص إذا كان حقاً مجرى العلم بالبلدان والحوادث العظام، فمن شأن كلّ شيء علم وقوعه إذا وقع هذا العلم الجلي الذي وصفتموه أن يعلم انتفاؤه إذا انتفى على هذا الوجه من الظهور والوضوح، فما بالنّا لأنعلم نحن وأنتم أن النبيّ صلوات الله وسلامه عليه وآله لم ينصّ على أمير المؤمنين صلوات الله عليه بالامامة، كما نعلم أنه لم ينصّ على أبي هريرة بالامامة، وانه لم ينصّ على قبلة تحالف الكعبة، وصوم شهر غير شهر رمضان؟ وكيف لم يعمّ العلم بنبي النصّ الذي يدّعيه الامامية جميع من عمّه بنبي الامور التي عدناها؟ وكيف لم يكن علمكم معشر مخالفينا في النصّ، بأن هذا النصّ لم يكن كعلمكم بنبي النصّ على قبلة اخرى، وصوم شهر رمضان آخر في الجلاء والظهور؟

و اذا جاز أن ينتفى النصّ (١) على امور فيعلم انتفاؤه عن بعضها قوم دون آخرين، ولا حدّ من الظهور دون حدّ. جاز أيضاً أن يقع النصّ على أمرين، فيعمّ العلم بأحدهما وان لم يعمّ العلم بالآخر، ويظهر العلم بأحدهما وان لم يظهر العلم بالآخر.

و اذا جعلتم مخالفة العلم بالنصّ على أمير المؤمنين عليه السّلام لعموم ما ذكرناه دليلاً على بطلانه، وقلتم: لو كان حقاً لساوى العلم بسائر ما وقع عليه النصّ. فافصلوا بينكم وبين من جعل كون ما يدّعى من العلم بانتفاء النصّ على أمير المؤمنين صلوات الله عليه مخالفاً للعلم بانتفاء جميع ما عدناه

(١) في هـ «أن يفتقر النصّ».

دليلاً على صحة النصّ، وقال: لو كان باطلاً لساوى العلم ببطلانه العلم ببطلان سائر ما انتفى النصّ عنه.

وليس بعد هذا الكلام إلا أن يرتكبوا القول بأنهم يعلمون ضرورة انتفاء النصّ على أمير المؤمنين صلوات الله عليه كما يعلمون انتفاءه عن أبي هريرة، وكما يعلمون انتفاء قبلة أخرى وحوادث عظم غير معروفة، فيقابلهم بمثل ذلك ولا يحسمها خلافهم فيه، كما لم يحسمهم خلافتنا فيما ادعوا أنه ضرورة أو يفرقوا بين الأمرين، فليس يفرعون إلى ما ذكرناه أو ما يمكننا أن نتعلق بمثله، ونعتذر في عدم مساواة العلم بالنصّ لغيره بنظيره.

فان قيل: أفرقوا بينكم فيما تدعونه من النصّ بالامامة على أمير المؤمنين عليه السلام وبين البكرية المدّعية على النصّ بالامامة على أبي بكر، أو العباسية التي تدّعي النصّ على العباس رضي الله عنه.

قلنا: الفرق بيننا وبين البكرية في ادّعاء النصّ على أبي بكر من وجوه: أولها أن البكرية لا تساوي في الكثرة والعدد أهل بلد واحد من البلدان التي تضمّ القائلين بالنصّ على أمير المؤمنين صلوات الله عليه، بل لا يساؤون أهل محلة واحدة من محالهم وسوق من أسواقهم، وما رأينا في أعمارنا من أهل هذه المقالة أحداً، وإنما حكيت مقالة البكرية في المقالات، كما ذكر كل شاذ وغفل من أهل هذا المذهب، وقد تقدم الاجماع لا ابتداء هذه المقالة وتأخر أيضاً عنها، فكيف يساوي من هذه صفته من طبق (١) الشرق والغرب، والبحر والبر، والسهل والجبل، ولم تخل بلدة ولا قرية من ذاهب إلى هذا المذهب، [و في جملة البلدان أمصار كثيرة يغلب عليها أهل هذا المذهب] (٢) حتى لا يوجد فيها مخالف لهم إلا الشاذ النادر، فالمساواة بين الامامية والبكرية مكابرة ظاهرة

(١) في النسختين «قد من طبق».

(٢) الزيادة من م.

وثانيها - أنا قد بينّا حجج الذاهبيين الى النص على أمير المؤمنين صلوات الله عليه، وأوضحنا عن إيجابها للعلم بذلك بالألفاظ التي تقتضي التصريح بالنص والاستخلاف، والألفاظ التي توجب ذلك، وإن كان فيها قبل التأمل ضرب من الاشتراك والاحتمال، كخبر يوم الغدير، وتبوك، وما تجدد البكرية نصاً تدعيه يقتضي الامامة بظاهره ولا فحواه، وبيننا وبينهم الاعتبار والاختيار، وأكثر ما يحكى عنهم التعلق بأخبار آحاد ضعيفة غير سليمة من طعن وقذف، ولو كان فيها صريح الاستخلاف لكان لا تعويل على مثلها، مع أنه لا طريق إلى العلم بها.

ثم هذه الأخبار - لو سلمت لهم وصححت - لكان لا شبهة فيها لمدعي الامامة، لأنهم تعلقوا بتقديمه إياه في الصلاة، وما يروونه من قوله صلى الله عليه وآله «اقتدوا باللذين من بعدي» (١)، و«ان الخلافة من بعدي ثلاثون سنة» (٢)، وقد بينّا في الكتاب الشافي وغيره من كتبنا أن شيئاً من ذلك لا يقتضي امامة ولا استخلافاً، وأنه أبعد شيء عن النص بالامامة.

وثالثها - ظهور أقوال [وأفعال من] (٣) أبي بكر تدل على أنه غير منصوص عليه، فمن ذلك احتجاجه على الأنصار في السقيفة لما تنازعوا في الأمر بما رواه عن النبي صلى الله عليه وآله «الائمة من قریش» (٤)، فلو كان منصوباً عليه بالامامة لاحتج بالنص دون غيره.

وليس لأحد أن يدعي الاحتجاج بأن نصاب الامامة من قریش أولى من الاحتجاج بالنص على أبي بكر، لأن النص عليه لا يرفع طمع الأنصار،

(١) مسند الامام احمد ٣٨٢/٥ و ٣٨٥.

(٢) الصواعق المحرقة ص ١٥، ولفظه «الخلافة بعدي ثلاثون سنة».

(٣) الزيادة من م.

(٤) انظر تفصيل واقعة السقيفة في مسند الامام احمد ٥٥/١، وحديث «الائمة من قریش» في

١٢٩/٣ منه، تاريخ الطبري ٢٠٣/٣، الكامل لابن الاثير ٣٢٥/٢.

ومن ليس من قریش في الامامة مستقبلاً، وما احتج به يحسم الطمع من غير قریش في الامامة.

وذلك أنه كما أن في عدوله عن ذكر نصاب الامامة اطماعاً في الأمة لمن لا يستحقها، ففي عدوله أيضاً عن ذكر النص عليه بعينه اطماع لغيره من قریش في امامة لا يستحقها، وإذا كان في الاقتصار على كل واحد من الأمرين اخلال، فقد كان يجب أن يجمع بينهما ليستوفي الأغراض كلها، فلا مانع له من ذلك.

و ليست حاله في ذلك كحال أمير المؤمنين عليه السلام في العدول عن الاحتجاج بالنص والادكاربه، لأن أمير المؤمنين صلوات الله عليه ما حضر قبل كل شيء في السقيفة ولا اجتمع مع القوم، ولا ناظر في الامامة ولا نوظر ولا خاصم فيها ولا خوصم، وكل ذلك كان من أبي بكر، فألا احتج بالنافع دون ما ليس بنافع؟

فاذا قيل لنا: فما السبب في أنه صلوات الله عليه لم يحضر السقيفة ويحتاج القوم وينازعهم، فسنذكر من الأدلة (١) في ذلك ما لا يمكن ذكره في أبي بكر. ومن أقواله وأفعاله الدالة على عدم النص قوله يوم السقيفة مشيراً الى عمر وأبي عبيدة «بايعوا أيّ الرجلين شئتم» (٢)، وقوله لجماعة (٣) المسلمين «أقبلوني» (٤)، وكيف يستقيل من الامامة ما استحقه بنص الرسول صلى الله عليه وآله لا من جهة اختيار الأمة، وقوله وقد حضرته الوفاة «وددت أني كنت [سألت] (٥) رسول الله صلى الله عليه وآله عن هذا الأمر فيمن هو

(١) في هـ «الجملة».

(٢) تجد هذه الجملة في حديث السقيفة، فراجع المصادر المذكورة سابقاً.

(٣) في النسختين «بجماعة».

(٥) الزيادة ليست في النسختين.

(٤) الامامة والسياسة ١/١٤، الصواعق المحرقة ص ٣٠.

فكنا لاننازعه أهله» (١).

ورابعها - وقوع أقوال من غيره تدل على فقد النص عليه:

فنها: قول عمر لما حضرته الوفاة: إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني، يعني أبابكر، وإن أترك فقد ترك من هو خير مني، يعني النبي صلى الله عليه وآله (٢).

وقوله أيضاً لأبي عبيدة: أمدد يدك أبايعك (٣)، حتى امتنع من ذلك أبو عبيدة، وقال: مالك في الاسلام فقه غيرها (٤).

وخامسها - أن النص بالامامة على أبي بكر لو كان حقاً لوقع العلم به والاشاعة لنقله وروايته الى حد العلم بكل أمر ظاهر، ويجري في العلم به مجرى نص أبي بكر على عمر، ونص عمر على أهل الشورى، ونظائر ذلك من الامور الظاهرة الفاشية التي لا يجدها عاقل ولا يشك فيها محصل.

وانما قلنا ذلك: لأن أسباب الظهور كلها قائمة في هذا النص، والموانع التي تذكرها الشيعة من ظهور النص على أمير المؤمنين صلوات الله عليه منتفية، فلا وجه لقصوره في الظهور ووقوع العلم به عن سائر ماعدناه.

وسادسها - أن الامة مجتمعة على فقد الطريق الى عصمة أبي بكر، وقد بينا فيما سلف أن الامام لا بد من كونه مقطوعاً على عصمته معلوماً أن شيئاً من القبائح لا يجوز أن يقع منه، ومن ليس على الصفة الواجبة في الامام (٥) لا يجوز أن ينص النبي صلى الله عليه وآله بالامامة عليه.

وأما الفرق بين الامامية في قولها بالنص على أمير المؤمنين صلوات الله

(١) تاريخ الطبري ٤٣١/٣، العقد الفريد ٢٥٤/٢.

(٢) كنز العمال ٧٣٤/٥. (٣) مسند الامام احمد ٣٥/١.

(٤) قال ابن الاثير: أراد بالفقه السقطة والجهلة. انظر النهاية ٤٨٢/٣.

(٥) في هـ «للامام».

عليه وبين العباسية الذاهبة (١) الى أن النبي صَلَّى الله عليه وآله نصّ على العباس رضي الله عنه بالامامة على وجوه.

أولها - أن العباسية فرقة شاذة منقرضة ما رأينا في مدة أعمارنا منهم عالماً، بل ولا أحداً. ولولا أن الجاحظ نصر هذه المقالة وشيدها لماعرفت. والمضاهاة في كثرة العدد والتواتر بالخبر بينها وبين الامامية مكابرة ظاهرة، فان الاجماع مقدم لهذه الفرقة ومتأخر عنها.

وثانيها - أنا قد بينا وجه دلالة ما تعتمده الشيعة على النصّ، وأن من جلته ما هو صريح أو ما هو كالصريح الذي لا يحتمل سواه. وما يُحكى عن العباسية في النصّ على صاحبهم لأخبار آحاد لا يثبت بمثلها، ولو يثبت ما كانت بينها وبين النصّ نسبة مثل قوله صَلَّى الله عليه وآله «ردّوا على أبي». ومثل ما روي من تشفيعه صَلَّى الله عليه وآله اياه في مجاشع بن مسعود السلمي، وقد التمس البيعة على الهجرة بعد أن قال صَلَّى الله عليه وآله «لا هجرة بعد الفتح»، فأجابه صَلَّى الله عليه وآله الى شفاعته (٢).

ومثل ما يدعونه من سبقه الناس الى الصلاة على الرسول صَلَّى الله عليه وآله عند وفاته، وتعلقهم بحديث الميزاب وحديث اللدود وما أشبه ذلك مما لا ظاهر فيه النصّ بالامامة، ولا باطن ولا صريح ولا فحوى، وانما يدل على التفضيل والتقديم.

شبهتهم الكبرى: أن العمّ وارث له وأنه [يستحق] (٣) وراثته المقام كما يستحق وراثته المال. وفساد ذلك ظاهر وأن المقام لا يورث، ولا هو من جملة الأموال الموروثة، وعند أكثر الأمة أن النبي صَلَّى الله عليه وآله غير موروث

(٢) انظر صحيح البخاري ١٩٣/٥.

(١) في هـ «الراهبة».

(٣) الزيادة منا لاستقامة الكلام.

المال، ومن جعله موروث المال ذهب الى [أن] بنته (١) وَأزواجه هم المستحقون لذلك دون العم.

و ثالثها - قول العباس رضي الله عنه لأمر المؤمنين صلوات الله عليه: امْدُد يدك حتى يقول الناس عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان (٢). ولو كان منصوباً عليه بالامامة لما قال هذا ولا تعرض له.

و رابعها - أن العقل قد دلّ على أن الامام لا بدّ من أن يكون مقطوعاً على عصمته، واجتمعت الأمة على أن العباس رضي الله عنه لم يكن بهذه الصفة. فان قيل: كيف يجوز أن يكون النص على أمير المؤمنين صلوات الله عليه بالامامة حقاً ومما وقع في الأصل ظاهراً أو يكتم ذلك ولا ينقله مُعْظَمُ الأُمَّة وأكثرها وجمهورها، والكتمان لا يجوز على مثل هؤلاء، بل لا يجوز على طائفة من طوائفهم، ولو جاز على الجماعات الكتمان لجاز عليهم أن ينقلوا الكذب والباطل مع الكثرة العظيمة.

قلنا: لا يجب أن ينسى مخالفونا اصولهم اذا بلغوا الى الكلام في الامامة، ولا خلاف بينهم في أن الجماعات الكثيرة يجوز عليها (٣) الكتمان لما تعلمه إما لشبهة أو لمواطأة، أو ما يقوم مقامها من رغبة أو رهبة، لأن ذلك كالسبب الجامع لها. وانما لا يجوز الكتمان عليها اذا لم يجمعها عليه جامع، فإعجاب من كتمان النصّ مع الدواعي الى كتمانها من رغبة ورهبة، ودولة ورياسة، وعداوة ومنافسة، وشبهة أيضاً.

و كل شيء عددناه معلوم حصوله اذا فرضنا وقوع النص، فإنا لا نتكلم في سبب كتمانها إلا وقد فرضنا وقوعه وظهوره. وأما الشبهة فليس يمتنع دخولها

(٢) انظر الامامة والسياسة ٤/١.

(١) في النسختين «الى بنته».

(٣) في النسختين «عليه».

على بعض الكاتمين، لأن المستضعفين من الأمة (١) الذين لا يتمكنون من البحث إذا رأوا اعراض صدورهم ووجوههم وذوي العلم والبحث منهم عن نقله اشتبه الأمر عليهم، وظنوا أنهم ماتركوا ذلك إلا لسبب يقتضيه الدين، فقلدوهم في العدول عن نقله.

فاذا قيل لنا: الكتمان - و ان جاز على الجماعات لأسباب تجمع على ذلك من مواطاة أو رغبة أو رهبة - فلا بدّ من ظهور هذه الأسباب كلها، لا سيّما على مرور الأيام.

قلنا: قد بيّنا في كتاب الشافي أن في أسباب الكتمان ما لا بدّ على مقتضى العادة من ظهوره، كالمواطاة المترددة بين الجماعات، أو اكراماً لسلطان على الكتمان وترك النقل، وأن فيها ما لا يجب فيه هذا الظهور كالشبه والعداوة والحسد والمنافسة الخافية.

و في الجملة الأسباب التي يجوز أن تختصّ ولا تعمّ وتختلف في كل واحد من الجماعة حتى يكون الداعي اليه في كل واحد يخالف داعي غيره من الجماعة، واطلاق وجوب الظهور غير واجب.

على أن السبب في الكتمان الذي قلنا يجب ظهوره، وليس بواجب أن يعلم لا محالة كونه سبباً [للكتمان، لأنه غير ممتنع أن يكون معلوماً في نفسه وان لم يعلم كونه سبباً] (٢).

و انما قلنا ذلك لئلا يقال لنا: اذا قلتم إن السبب في كتمان من كتم النصّ الذي تفردتم بنقله من الخلق الكثير الذي لم يروه - وهو انعقاد الرياسات المخالفات لموجبه وما يتصل بذلك من منافسة ومعاداة للمنصوص عليه - فيجب أن يعلم كون ذلك كله أسباباً لكتمان المنصوص عليه، لأنّ العلم بالسبب

وان وجب فليس يجب العلم بكونه سبباً لكل من علمه على الجملة. وكيف يُعلم هذا سبباً لكتمان من لا يعلم وقوع الكتمان، ودخلت عليه شبهة في أنه لم يكن.

وقد بينا في كتابنا الشافي أنه لا يلزمنا على ما نقوله في كتمان كثير من الأمة للنص أن يكون القرآن قد عورض وكنم ذلك حتى لم ينقله أحد ونظائر ذلك وأمثاله، وقلنا هناك : أن النص وإن كنمه قوم كثير، قد نقله خلق كثير. ولا يشبه ذلك ما لم ينقله أحد وما تفوه بشيء من معارضة القرآن وما أشبهها، وبيننا أن العادة لم تجرب أن يكتم جميع الأمة شيئاً ظاهراً حتى لا يرويه منهم أحد، وإن جاز أن يكتمه قوم لداع يرويه آخرون لدواعٍ يخصهم.

فان قيل : لو كان النص حقاً لما بايع أمير المؤمنين صلوات الله عليه أبابكر ومن كان بعده بالامامة ولا أمسك عن طلب حقه ومنازعة القوم فيه، ولا دخل في الشورى ولا أخذ عطاءه من تحت أيديهم، ولا أفتاهم في الأحكام مبتدئاً أو مستفتىً فيها، ولقال للعباس رضي الله عنه - وقد قال له : أدخل بنا الى رسول الله صلى الله عليه وآله قبيل وفاته حتى نسأله عن هذا الأمر فيمن هو يعني الخلافة، فان [كان] فينا عرفناه، وإن كان في غيرنا وصى بنا. كيف نقول ذلك والأمر في النص عليّ. ولو كان النص حقاً لعرفه العباس ولم يقل من ذلك ما قال. وكيف صاهر عمر بن الخطاب على بنته وعندكم إن دفع النص كفرًا لا يجوز معه المناكحة، وكيف أقر أحكام القوم لما أفضى الأمر اليه، وزالت التقية عنه التي تدعون أنها منعت من اظهارها في أيام الأول. وكيف لم يرد فدك الى جهتها وعلى مستحقها، وقد تمكن من ذلك. ومجموع ما ذكرناه وتفصيله يدل على أن النص لم يكن.

قلنا : إن أردتم بما وصفتموه اليه عليه السلام من البيعة الرضا بالقلب والتسليم، فعندنا كل ذلك لم يك قط. وإن أردتم الصفقة باليد واظهار الرضا

فقد كان ذلك بعد مطل شديد وتلوّم طويل، ثم وقع لايحباب الديانة والسياسة له.

وسنشبع الكلام على هذا الفصل عند الكلام على امامة أبي بكر والردّ على من ادعى وقوع الاجماع عليها.

وأما بيعة من كان بعد أبي بكر فالسبب في اظهارها هو السبب في الاولى، والامساك عن المنازعة في الأمر والمحاربة عليه فسيبّه واضح، لأنه صلوات الله عليه اذا رأى اقدام القوم على مخالفة الرسول صلى الله عليه وآله في نصبه بالامامة وتعيينه على مستحقها، وعدولهم عن وصيه [وقضيته] (١) عدول جاحد لهما دافع لوقوعهما، فأبى طمع بيبقى في عودهم الى الحق بوعظ أو تذكير، وهل يبقى بعد ذلك إلا اليأس الصرف من رجوعهم عن أمرهم، والخوف الشديد من مبايتهم بينهم.

و ليس لأحد أن يقول: كل هذه الأسباب مدعاة غير معلومة. وذلك أن هذه الأسباب معلومة لأ محالة ظاهرة غير مجحودة، وانما الخلاف في كونها أسباباً لما ذكرناه.

ألا ترى أن عقدهم الامامة بالاختيار لمن عقدوها له، واعراضهم عن ذكر النص في تصريح أو تلويح هو المعلوم، واذا فرضنا كون النص على أمير المؤمنين صلوات الله عليه حقاً، لأن السائل لا يسأل فيقول كيف لم يطالب بحقه إلا وقد فرض وسلّم أن الامامة حق له؟ ومن كانت الامامة حقاً له - وقد جرى في خلاف الرسول صلى الله عليه وآله فيها ماجرى ممّا لا يمكن دفعه ولا تغطيته - كيف يتمكن مع بعض ماعدنائه فضلاً عن كله من خطاب عليها أو منازعة فيها؟

وهبوا أن الأمر في سبب الإمساك عن المجاهرة لم يكن ما ذكرناه، ما المحيل المانع من أن يكون صلوات الله عليه ظهر له من أمارات الحال ما اقتضى غلبة الظن بأن الديانة والسياسة توجبان الإمساك عن التنكير وأنه يعقب فساداً في الدين وضرراً فيه لا يُتلافى؟

و أما الدخول في الشورى فلم يكن أيضاً عن اختيار بل ألجئ عليه الصلاة والسلام الى الدخول فيها، ولو امتنع منها لُثب الى اعتقاده أن الأمر فيه وله ويُعدّ ذلك منه مجاهرة ومظاهرة، وعدنا في ذلك الى ما لا يؤمن الى الفساد الديني والديوي.

وفي أصحابنا من ذكر في سبب دخوله عليه السلام في الشورى مع ماذكرناه سبباً آخر، وهو تجويزه عليه السلام أن يقع الاختيار عليه، وتسند الامامة اليه، فيقوم بالحقوق الواجب عليه القيام بها.

وقالوا أيضاً: لو لم يدخل في الشورى لما تمكن من اظهار فضائله ومناقبه وذرائعه الى الامامة ووسائله الى الرياسة، وأنه أحق بها منهم، ولا ذكر من الأخبار (١) ما يدل على النصّ عليه بالامامة، والاشارة اليه بالخلافة كخبر الغدير وتبوك.

فأما أخذ العطاء من أيديهم فما أخذه إلا من حقه، ولا لوم على من فعل ذلك.

و أما اظهاره في أخذه أنهم مستحقون للولاية فيه، فما اظهار ذلك إلا كاظهار غيره من الأفعال والأقوال التي تدل على أن القوم أيهم يستحقون لمقامهم الذي قاموا فيه، وسبب ذلك كله التقية والاستصلاح والخوف من مضار دينية.

(١) في النسختين «من الاختيار».

فأما فتياه صلوات الله عليه في الأحكام مبتدئاً أو مستفتىً. فما يلزمه، لأن عليه اظهار الحق والفتوى بالواجب اذا لم يخف ضرراً ولا فساداً، ولا سؤال في اظهار الحق، وانما السؤال في ابطاله وترك اظهاره.

فأما العباس رضي الله عنه فلم يقل ماروي عنه جهلاً بالنصّ على أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام ولا ناسياً له، وانما أراد أن يعلم من النبيّ صلى الله عليه وآله هل الأمر يستقر لهم بعده ويسلم اليهم، فانه ليس كل من استحق أمراً حصل فيه وسلم له، وقد ينصّ النبيّ صلى الله عليه وآله بالامامة على من لا يسلم له ولا تحصل [له فيه، فأراد العباس أن يعلم هل النصّ ممثّل أو غير ممثّل].

أما [١] (١) مصاهرة (٢) عمر بن الخطاب فعلوم على ما تظاهرت به الروايات أنها لم تكن عن ايثار واختيار، وان عمر لما خطب اليه عليه السلام دافع حتى جرى بين العباس رضي الله عنه وبين عمر في هذا المعنى العتاب المحض الشديد والتهديد والوعيد، ولما عاد العباس الى أمير المؤمنين صلوات الله عليه وألزمه الاجابة الى انكاحها ردّ أمرها اليه، فزوجه العباس رضي الله عنه؛ والشيعه تروي في الاكراه على هذا الأمر ما تروي.

و ليس يمتنع أن يبيح الشريعة مناكحة من كان متمسكاً في الظاهر بجميع شرائع الاسلام وان كان مقيماً على فعل قد دلّ الدليل على أن عقابه عقاب الكفر، وقد أجاز جميع المسلمين إلا الشيعة الامامية النكاح الى اليهود والنصارى مع مقامهم على الكفر، وفرقوا بينهم وبين المرتدين بالذمة. فألاً جاز انكاح من ذكرناه للفرق بينه وبين المرتد باظهار الاسلام والايمان، وقد كان يجوز في العقول أن يبيح الله تعالى نكاح المرتد، وانما الشريعة حظرت

ذلك ، وفِعِلْ أمير المؤمنين صلوات الله عليه حجةً، حيث جعل وقوع .
وأما اقراره عليه السّلام أحكام القوم لما صار الأمر اليه، فالسبب فيه واضح، وهو استمرار التقية في الأيام المتقدمة باقي مازال ولا حال، وإنما أفضت الخلافة اليه بالاسم دون المعنى، وإنما اختاره وبايعه من كان يرى أكثرهم وجمهورهم والغالب عليهم صحة امامة من تقدم، وأما امامته صلوات الله عليه كاقامتهم في انعقادها بالاختيار. ومن هذه صورته في أصل امامته كيف يتمكن من اظهار خلاف في الأحكام على القوم على وجه يقدر في امامتهم؟

وإنما تقبل عليه السّلام الأمر الذي هو له على الحقيقة وفيه ليتمكن بالدخول فيه من اقامة بعض الحقوق التي كان لا يتمكن من اقامتها، وليقوم بما وجب عليه مما كان ممنوعاً من القيام به.

فأما المانع من ردّ فدك هو جملة ما ذكرناه، وإن كان في ردّها من المجاهرة والمظاهرة والشهادة بالتظلم مالم يس في غيرها، وإذا كان الكلام في علة امتناعه صلوات الله عليه من ردّ فدك الى جهتها فرعاً على أنه جرى فيها ما يخالف الواجب، فلا بدّ من بيان جملة مقنعة تليق بغرض هذا الكتاب، وإن كنا قد استوفينا ذلك في كتابنا الشافي، فنقول:

إن النبيّ صلى الله عليه وآله نحلّ فاطمة صلوات الله عليها فدك وملكها آياها وجعلها في يدها (١)، فهي مستحقة لها من هذا الوجه دون الارث، وإنها لما دُوْفِعَت عن النحلة طالبت بها من جهة الميراث. والمدفوع من حقه [له] (٢) أن يتوصّل الى وصوله اليه من كل جهة.

(١) انظر بعض الحديث عن فدك في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٢٠٥/١٦ فابعدھا.

(٢) الزيادة منا يقتضيها السياق.

والذي يدل على استحقاقها عليها السلام لفدك من جهة النحلة: أنها ادعت ذلك بغير شك، وقد اجتمعت الأمة على أنها صلوات الله عليها ما كذبت في هذه الدعوى، ومن ليس بكاذب لا بد من أن يكون صادقاً، وانما اختلفوا في هل يجب مع العلم بصدقها تسليم ما ادعته بغيرينة أولاً يجب ذلك. ومما يدل أيضاً على صدقها صلوات الله عليها في دعواها قيام الدلالة على عصمتها، ويدل على ذلك قوله تعالى «[انما يريد الله] ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً» (١)، وقد روى أهل النقل بغير خلاف بينهم أن النبي صلى الله عليه وآله جلّ علماً والفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم بكساء وقال صلى الله عليه وآله: اللهم إن هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، فنزلت الآية وكان ذلك في بيت أم سلمة رضي الله عنها، فقالت له صلى الله عليه وآله: ألسنت من أهل بيتك؟ فقال صلى الله عليه وآله: لا انك على خير (٢).

وليس يخلو الارادة المذكورة في الآية من أن تكون ارادة مَحْضَة لم يتبعها الفعل، أو تكون ارادة وقع الفعل عندها، وقطع انتفاء الرجس والقبايح بعد نزولها. والمعنى الأول باطل، لأن لفظة «انما» تفيد الاختصاص ونفي الحكم عمّن عدا من تعلقت به، وقد بينا ذلك في قوله جلّ وعلا «انما وليكم الله ورسوله» (٣)، ولا اختصاص لأهل البيت صلوات الله عليهم بهذه الارادة بل هي عامة لكل مكلف، فثبت أنها ارادة وقع مرادها.

فان قيل لنا: فليس المعصومون من جميع المكلفين هم من نزلت هذه الآية فيهم، فقد بطل الاختصاص، فلا يجوز أن نحملها على ما لا اختصاص فيه

(١) سورة الاحزاب: ٣٣.

(٢) حديث الكساء هذا مستفيض أو متواتر بمختلف الألفاظ والتعابير، انظر التفاسير ذيل آية

(٣) سورة المائدة: ٥٥.

التطهير ومسند الامام احمد ٤/ ١٨٨٣.

البتة، والخلق فيه متساؤون، وإذا حملناها على العصمة وقوع مراد الارادة حصل الاختصاص والتمييز ممّن ليس بهذه الصفة، وإن شاركهم مشارك فيه فتركنا الظاهر له. جاز ذلك، لأن الاختصاص حاصل على كل حال، وعلى الوجه الآخر يبطل كل اختصاص.

وأيضاً فإن النبي صلى الله عليه وآله ما سأل الله تعالى إلا أن يطهرهم ويذهب عنهم الرجس، ولم يسأل أن يريد ذلك وإن لم يقع، فنزلت الآية مطابقة لدعوته ومتضمنة لاجابته، فيجب أن يكون معناها ما بيناه.

ولولم تفهم أم سلمة رضي الله عنها اقتضى الحال التشريف والتعظيم لم تتوصل الى دخولها في جملة أهل البيت عليهم السلام، وإذا كان لا تشريف ولا مدحة في الارادة المحضة، وجب أن يكون الفعل المراد واقعاً.

وهذا الاعتبار نعلم أن الآية لم تتناول الأزواج ومّمّن لم يقع على عصمته، لأنها إذا اقتضت العصمة خرج منها من ليس بمقطوع على عصمته، وإذا كانت صلوات الله عليها معلومة الصدق لم تحتج الى بينة فيما تدعيه، لأن البينة إنما تثمر غلبة الظن بصدق المدعي، ومع العلم يسقط اعتبار الظن، ولهذا جاز أن يحكم الحاكم بعلمه بغير شهادة، لأن علمه أقوى من الشهادة، ولهذا كان الاقرار أقوى من البينة من حيث كان الظن أقوى من الاقرار، فإذا قدمنا الاقرار على الشهادة لقوة الظن، فالأولى أن نقدم العلم على الجميع، ولم نحتج مع الاقرار الى شهادة، لأن حكم الضعيف يسقط مع القوي، فلذلك لا يحتاج مع العلم الى بينة غاية أمرها أن توجب الظن.

ألا ترون أن الأعرابي لما نازع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الناقة، وطلب الأعرابي من يشهد له «ص» بها، فقال خزيمة بن ثابت: (١) أنا أشهد

(١) في النسختين «فقال خزيمة بنت ثابت».

بذلك ، فقال له النبي صلى الله عليه وآله: من أين علمت أحضرت ابتياعي لها؟ فقال: لا، ولكن علمت ذلك من حيث علمت أنك رسول الله. فقال صلى الله عليه وآله: قد أجزتُ شهادتك وجعلتها شهادتين، فسمي خزيمة ذوالشهادتين لذلك (١). فأقام النبي صلى الله عليه وآله كematry العلم بالصدق مقام الشهادة، وأمضى الحكم بذلك.

وقد روي أن أمير المؤمنين عليه السلام شهد لها صلوات الله عليها (٢)، وإن كان المخالفون يدفعون ذلك والرواية مستفيضة.

ومن قوَي ما نعتمد عليه أنها صلوات الله عليها طالبت لا محالة، فلا تخلو صلوات الله عليها من أن تكون اعتقدت أن تسليم ما ادّعت اليها واجب أولاً يجب ذلك، فإن كان الثاني فهي صلوات الله عليها أجلّ قدرّاً من أن تطلب ماتعلم أنه يجب منعها منه، وبعلمها أفقه وأعلم من أن يعرضها لذلك، وإن كان القسم الأول فهو الصحيح ومن دفعها فهو مبطل.

وليس يمكن أن يقال: إنها صلوات الله عليها اعتقدت لشبهة دخلت وجوب تسليم ما ادّعته وإن لم يكن واجباً على الحقيقة، لأن هذا ممّا يدخل في مثل شبهة، وكلّ أحد يعلم أن مجرد الدعوى من غير علم مقترن بها ولا بينة لا توجب تسليم ما تناولته، ولو كان هذا ممّا يدخل فيه شبهة لما دخلت على أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام وهو أفقه الخلق وأعلمهم، ولا يجوز أن تكون صلوات الله عليها برزت للطلب إلا عن اذنه وبعد مشاورته.

وقول بعض المخالفين: أنها صلوات الله عليها جوّزت عند شهادة من شهد لها أن تتذكر غيره فيشهد. ظاهر البطلان، لأن من أحله الله تعالى محلها من

(١) انظر تفصيل القصة في الاصابة ١١١/٢، اسد الغابة ١١٤/٢. وفي النسختين «حذيمة».

(٢) انظر شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٢١٦/١٦.

الجلالة والصيانة والنزاهة لا يتعرض للتهمة والظنة بين الملائكة لتجويزه وقوع أمر لا أمانة عليه، وكما نجوز أن يقع فالأغلب أن لا يقع، وأمير المؤمنين صلوات الله عليه لوجاز هذا عليها - وليس بجائر - كان يجب أن يمنعها ويبصرها، ولولم تكن فذك منحولة لكانت موروثه ولا استحققتها صلوات الله عليها بعد حق الأزواج بظاهر قوله تعالى «يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين» (١)، وهذا عموم مقطوع به لا يخص إلا بما يوجب العلم ويجري مجراه في اليقين.

و الخبر الذي رواه أبو بكر عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله «نحن معاشر الأنبياء لانورث ماتركناه صدقة» (٢)، هو موقوف على رواية أبي بكر، وما ادعي من استشهاده عليه بفلان وفلان غير معروف، ولربث لم يخرج من أن يكون غير موجب للعلم ولا مقطوع على صحته، فلا يرجع به عن ظاهر قوله تعالى مخبراً عن زكريا عليه السلام «واني خفت الموالى من ورائى وكانت امرأتى عاقراً فهب لي من لدنك ولياً يرثنى ويرث من آل يعقوب واجعله رب رضياً» (٣).

ولا يجوز أن يريد بلفظ «الميراث» في الآية ميراث النبوة والعلم والمقام، لأن لفظ «الميراث» في الشرع إنما يفيد إطلاقه ما ينتقل في الحقيقة عن الموروث الى الوارث كالأموال وما جرى مجراها، ولا يستعمل فيما لا يجوز الانتقال عليه إلا تشبيهاً أو اتساعاً. ولا عدول لنا عن ظاهر الكلام وحقيقته الى مجازه من غير دليل.

و أيضاً فإنه اشترط عليه السلام في وارثه أن يكون رضىً، وهذا الشرط لا

(١) سورة النساء: ١١.

(٢) انظر الكلام على هذا الحديث في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٢٣٧/١٦.

(٣) سورة مريم: ٥.

يليق إلا بالمال، ولا يليق بالنبوة والعلم والمقام.
 و أيضاً فإنه عليه السلام خبر أنه [كان] (١) خائفاً من بني عمه وطلب وارثاً
 ليزول عنه الخوف، ولا يليق ذلك إلا بالمال، لأنه يجوز أن يخاف أن يظفروا
 به فَيَنفَقُوهُ فِي الْفَسَادِ فَطَلَبَ وَارِثاً رَضِيّاً. واشترط أن يكون رَضِيّاً لِيَزُولَ هَذَا
 الْخَوْفُ عَنْهُ. ومحال أن يخاف بني عمه أن يرثوه نبوته ومقامه وعلمه، لأن هذا
 خوف [في] غير محله وموضعه.
 وقوله تعالى «وورث سليمان داود» (٢) يدل أيضاً ظاهره على ما قلناه،
 وحمل ذلك على ميراث العلم والنبوة يبطل بما قدمنا ذكره.

فصل

(في الكلام على امامة أبي بكر وما انتبي عليها)
 قد دللنا على أن العقول توجب عصمة الامام، وأنه يجب أن يكون ممن لا
 يختار فعل القبيح.
 ولا خلاف بين الأمة في أن أبا بكر لم يكن مقطوعاً على عصمته، فكيف
 يكون اماماً مع عدم الصفة الواجبة في الامام.
 و أيضاً كل من أوجب من الأمة عصمة الامام قطع على أنه لاحظ
 لأبي بكر في الامامة.
 و أيضاً فقد دللنا على أن الامام يجب أن يكون مُحِيطاً لعلم الدين دقيقه
 وجليله، ومعلوم أن أبا بكر لم يكن بهذه الصفة، لوقوفه في أشياء كثيرة من
 الدين ورجوعه فيه الى غيره.
 و أيضاً فقد دللنا أن النبي صلى الله عليه وآله نص بالامامة على أمير
 المؤمنين عليه السلام، ومع الثبوت على ما ذكرناه لا امامة لغيره.

(١) سورة النمل: ١٦.

(٢) الزيادة منا لاقتضاء السياق.

فان قيل: ألا وجب الرجوع عن ظاهر ما تدعون أنه مقتضى النص على صاحبكم عليه السّلام بما ثبت من الاجماع على امامة أبي بكر، فان الأمر انتهى الى أن لم يكن في الأمة إلا راض مسلّم، والخلاف السابق فيها انقطع ولم يستمر، فان أمير المؤمنين عليه السّلام بايع بعد تأخره عن البيعة، وكذلك كل من تأخر من بني هاشم، وسقط خلاف سعد بن عباداة بوفاته.

ولو لم يكن في ذلك إلا الاجماع على امامة عمر، وظهور فقد الخلاف فيها -وامامته مبنية على امامة أبي بكر- فبصححة الثانية صحة الاولى لكفى.

قلنا: ليس كل شيء دللنا به على امامة أمير المؤمنين عليه السّلام أو على امامة أبي بكر يمكن هذا السؤال سؤالاً عليه، لأننا قد دللنا على امامته صلوات الله عليه بقسمة عقلية، وترتيب محوج الى الضرورة الى وجوب امامته على وجه لا يتعلق بظاهر، فيمكن أن يقال: ارجعوا عنه بكذا وكذا. ودللنا أيضاً بطريقة مبنية على اجماع الأمة، وأن كل من أوجب عصمة الامام من الأمة أوجب امامته عليه السّلام بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل. ودللنا الآن على فساد امامة الأول بفقد صفات فيه يوجب العقل ثبوتها للامام، وكل ذلك ممّا يبطل توجه السؤال المذكور اليه.

و انما يتوجه ويقتضي الجواب عنه على ما اعتمدنا فيه على ظاهر خطاب يقتضي النص، مثل ألفاظ النصّ الجلي، وخبر الغدير وتبوك وما جرى مجرى ذلك، فيقال: ليس ترك ظاهر ذلك كله - اذا سلمنا لكم ظاهره والرجوع عنه لظاهر الاجماع الواقع على أبي بكر- بأولى من ترك ظاهر الاجماع عليه لتلك الظواهر، فقفوا موقف اشكال.

و الجواب عن ذلك: أنا (١) سنبيّن أنه لا ظاهر للاجماع المدعى على

(١) في النسختين «انما».

أبي بكر، وإن الدعوى فيه مجردة عن برهان، وأنا إذا لم نفرض وقوع النصّ على أمير المؤمنين عليه السّلام بالامامة - الذي لا يبقى معه ادّعاء ظاهر في امامة غيره ولا باطن - فإن الأمر يكون مُحتملاً لا ظاهراً له يقتضي الرضا والتسليم، ومعلوم أن المحتمل لا يُقضى به على الظاهر الخالص للأمر الواحد.

ثم إذا سلمنا على غاية أصلهم أن الاتفاق على أبي بكر والامساك عن التظاهر بالخلاف عليه ظاهره يقتضي الرضا كظاهر نُصوصنا أولى بالعمل عليها، والرجوع عن ظاهر هذا الاتفاق لأجلها، وذلك أن كل من ذهب الى أن خبر الغدير وتبوك ظاهراً يقتضي النصّ بالامامة - بل كل من ذهب الى أنها محتملة للامامة - يقطع على أن مراد الرسول صلّى الله عليه وآله بها الامامة دون غيرها.

وكذلك كل من قطع على صحة النصّ [الجلي] (١) الذي في ظاهره الاستخلاف وصدق ناقله، يقطع على أن المراد به الامامة بعده صلّى الله عليه وآله بلا فصل دون غيره، فالجمع بين ما ذكرناه وبين العدول عن هذه الظواهر ليس بقول لأحدٍ من الأئمة، فكان الاجماع يمنع مما سيم أهل الامامة في السؤال اليه، وما يمنع منه اجماع الأئمة لا سبيل الى القول به.

فأما الكلام على من ادعى من الاجماع على أبي بكر فقد ذكرنا في كتابنا الشافي فيه طريقين: أحدهما أنا لا نسلم ما ادعوه من ارتفاع التنكير وانقطاع النزاع، والوجه الآخر أن نسلم ذلك تطوعاً ونبيّن أن الكفّ عن التنكير قد يكون للرضا وغيره، ولا دلالة على خلوصه هاهنا للرضا.

فأما الطريقة الاولى فواضحة، وذلك أن الخلاف في ابتداء العقد لأبي بكر كان ظاهراً معلوماً ضرورة من أمير المؤمنين عليه السّلام والعبّاس رضي الله

عنه وجماعة من بني هاشم ومن الزبير- حتى روي أنه شهّر سيفه- وسلمان وخالد ابن سعيد وأبي سفيان ثم من سعد [بن] عبادة وولده وجماعة من أهله.
فمن ادّعى أن الخلاف انقطع ولم يستمر لا يعدو إحدى منزلتين: إما أن يريد أن الخلاف من جميع ما ذكرناه انقطع ظاهراً ومستوراً، أو في المبدأ والخلو، وبين الصديق والعدوّ، أو يقول إن ظهوره وشياعه انقطعاً. فإن أراد الثاني فلا خلاف بيننا فيه، وإن أراد الأول فعليه الدلالة فانا نخالفه.

فان قيل: الدلالة على من ادّعى الاستمرار.

قلنا: بل الدلالة على من ادّعى الانقطاع.

فاذا قيل: الأصل أن لا نزاع.

قلنا: بل الأصل هاهنا وقوع النزاع والخلاف ظاهراً أو باطناً، فمن ادّعى ارتفاعهما في الظاهر [والباطن فعليه الدلالة على ارتفاعهما في الباطن فقد علم ارتفاعهما في الظاهر] (١) فاذا قيل: لو استمر الخلاف لنقل كما نقل وقوعه في الابتداء.

قلنا: من الظلم أن توجبوا نقل ما يقع ظاهراً، وقد نقل استمرار الخلاف، وورد في ذلك روايات الشيعة مالا يحصى كثرة، وقد ذكرنا طرفاً منه في كتابنا الشافي، وورد أيضاً من طرق العامة في ذلك ما ذكرناه في كتابنا المشار اليه- كثيراً، وبينا أن أمير المؤمنين عليه السلام مازال منذ قبض رسول الله صلى الله عليه وآله والى أن قبض هو عليه السلام يتظلم ويتألم ويتظلم له شيعته ومحبه، ويقول: إني مغصوب ومملوك عن حقي بألفاظ مختلفة.

وترتيب أحواله في ذلك ترتب الأزمان في شدتها ولينتها، وكان كلامه عليه السلام في أيام أبي بكر في هذا المعنى أظهر من كلامه في أيام عمر، ثم زاد

تصريحه بكثير مما في نفسه «ع» في أيام عثمان، وزاد كل ذلك وتضاعف في أيام ولايته عليه السَّلام، حتى أنه لم يكذب يُخلى خطبة له عليه السَّلام من تعرض أو تصريح بهذا المعنى.

فاذا قيل: هذه أخبار موضوعة مقدوح فيها متهم رواتها، وهي مع كل (١) خبر [خبر] (٢) واحد. وأما القدح في رواتها، فالظاهر العدالة، ومن قدح في رواية فعلية بيان جهة قدحه. وأقل ما يوجه بهذه الأخبار أن يمنع من القطع على ارتفاع النكير على كل وجه وسبب يقتضي الشك والتوقف.

وأما الكلام على الطريقة الثانية فواضح أيضاً، لأن الامساك عن النكير والكف عن المنازعة لا يدل عندنا وعند المحصلين من خصومنا على الرضا، لأن الكف عن النكير تنقسم دواعيه الى أقسام كثيرة: أحدها الرضا، ومنها التقية والخوف على النفس وما يجري مجراها، ومنها العلم والظن بأن النكير يقتضي وقوع منكر هو أعظم مما يراد أن يدفع به، ومنها الاستغناء عنه بنكير تقدم وأحوال ظهرت ترفع الابهام لوقوع الرضا به. وإذا كانت أسباب الكف عن النكير كثيرة، فمن أين قصرها على الرضا دون غيره؟

فاذا قيل: ليس الرضا أكثر من ترك النكير. قلنا: قد بينا أنه منقسم. وبعد، فلنا أن نقول: وليس السخط أكثر من ارتفاع الرضا، فتي لم أعلم الرضا أو نتيقنه قطعت على السخط.

على أن سخط أمير المؤمنين عليه السَّلام في هذا الموضع هو الأصل، لأنه لا خلاف بيننا في سخطه عليه السَّلام [تأخراً] (٣) وابائه له ومنازعتة فيه وتأخره عن البيعة، ثم لا خلاف في أنه عليه السَّلام مستقبلاً أظهر البيعة، ولم يُقم على

(٢) الزيادة من م.

(١) كذا، العبارة غير واضحة.

(٣) الكلمة غير واضحة في النسختين.

ما كان عليه من اظهار الخلاف . فانتقلنا عن [أحد] (١) الأصلين [اللذين] (٢) كان عليهما، وهو الامتناع من البيعة واطهار الخلاف، ولم ينقلنا عن الأصل الآخر الذي هو السخط ناقل، فيجب على من ادعى تغير الحال أن يدل على مادعاه بأمر معلوم.

ولا يرجع علينا بالدلالة، لأننا متمسكون بالأصل المعلوم، وإنما تجب الدلالة على من ادعى الرجوع عن الأصل.

فأما البيعة منه عليه السلام فأتي دلالة فيها على الرضا، وإنما وقعت بعد مطل منه عليه السلام عنها، ودفاع، وتأخر، وتلوم . وبعد أن عوتب وهُذِّد وقيل له - على ماجاءت الروايات العامة والخاصية -: حسدت ابن عمك، ونفست عليه . وحُذِر من وقوع الفتنة بين المسلمين، وهذه المعاني موجودة في نقل الشيعة أكثر من الحجر والمدّر، وقد ورد كثير من طرق العامة وفي كتبهم الموثوق بها عندهم، وقد ذكرنا في كتاب الشافي من ذلك ما وجب ذكره.

فوقوع البيعة إذا كان منقسماً في الأصل الى رضا وغيره، فبعد هذه الامور التي عددناها والأحوال التي أشرنا اليها يخرج من حد الانقسام، ويخلص لغير الرضا. ومن تأمل الأخبار المروية في هذا الباب، وماسبه أهل السير من قصص هذه الأحوال، انغرس في قلبه من العلم اذا كان منصفاً ما لا يزول بالتشكيك والتعليل.

فاذا قيل: فما السبب في كفه عن النكير واطهار للبيعة ان لم يكن عن رضا منه عليه السلام؟

قلنا: اذا كان النص بالامامة من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم واقعاً عليه عليه السلام على ما دللنا عليه، فسبب كفه عن النزاع ودخوله في البيعة

واجب، لأن من اطرح من القوم نصّ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وعمل بخلافه ونبذ عهده وحلّ عقده، يخاف جانبه ويُرهّب أقدامه، ولا يؤمن بوادره، ويونس من رجوعه بوعظه وتذكيره، وتنبيهه، وتنصيره. ولا شبهة في هذا الوجه اذا بُني على النص.

ويمكن اذا أعرضنا عن ذكر النص أن يكون السبب في انقطاع نزاعه مظهر من اجتماع الكلمة على من اختير، وقهرهم الأنصار الذين نازعواهم في الأمر ودخول الشبهة على جلّ الناس وجمهورهم. وهذه امور تحسم من المخالفة، وتوجب اظهار الموافقة.

ويمكن أيضاً أن يكون غلب في ظنه عليه السّلام أن مقامه على الخلاف يوقع فتنة بين المسلمين لا تتلافى ولا تتدارك، ولا خلاف بيننا وبين مخالفينا في مسألة الامام في أنه اذا عرض في انكار المنكر أن انكاره يؤدي الى فعل ما هو أفحش منه وأقبح سقط وجوب انكاره.

فاذا قيل لنا: هذا يوجب التشكك في رضا كل راضٍ بأمر من الامور. قلنا: متى لم نفرغ في الرضا إلا الى مجرد ارتفاع النكير، فانا لا نقطع على حصول الرضا، وانما نقطع عنه عند الكف عن النكير اذا علمنا أنه لا وجه للكف عن النكير ولا عذر الى حصول الرضا.

ألا ترى أنا نعلم بغير شك أن بيعة عمر وأبي عبيدة بن الجراح وسالم مولى حذيفة لأبي بكر كانت عن رضا وسلامة باطنٍ، لما علمنا ما قدمنا ذكره من أنه لا وجه له إلا الرضا، فلو كان أمير المؤمنين عليه السّلام يكفه عن النكير، ثم بيعته راضياً بتلك الامامة لوجب أن نعلم من حاله عليه السّلام ما علمنا من [حال] (١) ذكرناه، فاذا لم يكن ذلك معلوماً منه عليه السّلام وجب القطع

على سخطه والشك في الرضا.

وَمِمَّا عورض به مَنْ سلك هذه الطريقة في الاجماع من المعتزلة الزامهم [امامة] (١) معاوية، لأن الأمة بعد تسليم الحسن عليه السَّلام الأمر اليهم كانوا كلهم مظهرين الرضا بامامته ممسكين عن النكير عليه حتى سمي ذلك العام عام الجماعة، فاذا ادعى في هذا الموضع انكار باطن أو خوف أو تقية أمكن ادعاء ذلك كله فيما تقدم، فكل شيء يتعلقون به [من] ذكر (٢) الخوف والتقية والنكير الباطن في العقد الأول، يمكن ذكره بعينه فيما يدعى من خوف وتقية وانكار باطن في امامة معاوية.

وَمِمَّا عورضوا به أيضاً الاجماع على قتل عثمان وخلعه، فان الناس كانوا بين قاتل وخاذل وكأف عن النكير، وهذه أمانة الرضا على دعواهم. وأما ما أنبئ على امامة أبي بكر من ولاية من ولي عقيبه بلا فصل. فيفسد بفساد أصلها، ولأن أحد أمن الأمة لم يفرق بين الولايتين في الصحة والافساد وأيضاً فان الصفات المراعاة في الامامة بالعقل معدومة فيمن ذكرناه، فعصمته غير مقطوع بها، وقد علم من توقفه في كثير من أحكام الشريعة ما يقتضي أنه غير محيط بعلمها.

وما أنبئ من امامة عثمان على الولايتين المتقدمتين يبطل ببطلانها، وبكل شيء ذكرناه من طريقة الاجماع وعدم الصفات.

فصل

(في أن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام أفضل الناس)

(وخيرهم بعد رسول الله صلى الله عليه وآله)

اعلم أن هذا الجنس من الكلام انما قلّ في كتب أصحابنا لأنهم قد

(٢) العبارة غير واضحة في النسختين.

(١) الزيادة من م.

جاءوا به وتعدوه طبقاتٍ ودرجات، فلا يكادون يتشاغلون به ويفنون زمانهم بالكلام فيه.

و الذي يدل على أوضح الوجوه وأقواها على أنه صَلَّى الله عليه وآله قد ثبت بما دللنا عليه امامته عليه السَّلام بالنص عليه، وقد دللنا على أن الامام لا بد أن يكون أفضل الأمة وأوفرهم ثواباً. وهذا كافٍ في وجوب فضله عليه السَّلام.

و أيضاً فقد اجتمعت الشيعة الامامية - واجماعها حجة - على أنه صلوات الله عليه أفضل الأمة بعد النبي صَلَّى الله عليه وآله.

و أيضاً فإن الأمة بين رجلين: فذهب الى أنه الامام بعد الرسول صَلَّى الله عليه وآله بلا فصل، وذهب الى أن الامام غيره. وكل من ذهب الى أنه عليه السَّلام الامام في كل حال قطع على أنه الأفضل، فالقول بأنه الامام في ذلك الزمان وليس بالأفضل خارج عن الاجماع.

و أيضاً فإن خبر تبوك يدل على ذلك، لأنه صَلَّى الله عليه وآله جعل جميع منازل هارون من موسى عليهما السَّلام إلا ما خصه العرف وأخرجه الاستثناء، ومعلوم أن من منازل هارون من موسى صلوات الله عليهما أنه كان أفضل من أمته وخيرهم وأعلاهم قدراً.

ومما يمكن أن يستدل به على الفضل خبر الطائر (١)، ووجه دلالته أن المحبة اذا أُضيفت الى الله تعالى فلا وجه لها إلا ما يرجع الى الدين وكثرة الثواب، فالأحب الى الله منهم هو الأفضل.

و ليس لأحد أن يقول: جوزوا أن يريد [بلفظ] (٢) أحب الى ارادة المنافع الكثيرة، كأنه تعالى عرَّضه بالتكليف الشاق بمنافع يريد على ما عرض غيره

له، وكذلك عرضه صلوات الله عليه وآله لأعواض كثيرة، فمن أين لكم أنه أراد كثرة الثواب؟ وذلك أن أحداً من الأمة (١) ما حمل الخبر على هذا الوجه، وما منع منه لاجماع باطل.

و يبطل ذلك أيضاً أن أمير المؤمنين عليه السلام ذكر هذا الخبر يوم الشورى مستدلاً به على فضله وتقدمه في جملة ما عده من فضائله، وما اعترض عليه من القوم معترض بهذا التأويل، فلولا أنهم فهموا ما يمنع منه لوجب اعتراضهم به.

وليس لأحد أيضاً أن يقول: الخبر إنما يدل على أنه أحب الخلق إليه في الحال، فمن أين انه كذلك بعد الرسول صلى الله عليه وآله، وحال الفاضل قد يختلف في الأوقات؟

و ذلك أن الاجماع يمنع مما اعترض به، لأن أحداً من الأمة لا يذهب الى أنه عليه السلام أفضل في حال دون حال، وهذا الخبر - وإن روي من طرق مختلفة وأسانيد كثيرة - فالأمة متفقة على تقبله، وإنما اختلفوا في تأويله، ومافهم من أنكره ودفعه.

و أوضح مادلاً به على صحته مناشدة أمير المؤمنين عليه السلام أهل الشورى بهذا الخبر في جملة فضائله، فما كان فيهم إلا مقرر غير منكر، والعلم بذكره عليه السلام هذا الخبر في الشورى كالعلم بالشورى نفسها، فلا اعتراض لشك فيه.

فأما ما عدا خبر الطائر من الأخبار الدالة على الفضل الذي اشترك في فضلها الخاصي والعامي، والولي والعدو، فكثيرة لا تحصى كثرة. مثل ما روي من قوله صلى الله عليه وآله في ذي الثدية «يقتله خير الخلق

والخلقة» (١). وقوله صَلَّى الله عليه وآله لفاطمة صلوات الله عليها «إن الله تعالى اطلع الى أهل الأرض فاختار منهم أباك فاتخذته نبياً، ثم اطلع ثانية فاختار منهم بعلك» (٢).

و في خبر آخر عن أبي رافع أنه صَلَّى الله عليه وآله قال لفاطمة «أما ترضين أن زوجك خير أمتي» (٣).

وروت عائشة فقالت: كنت عند النبي صَلَّى الله عليه وآله اذ أقبل علي عليه السلام فقال: هذا سيد العرب. فقالت: فقلت: بأبي أنت وأمي أأست بسيد العرب؟ قال صَلَّى الله عليه وآله: انا سيد العالمين وهذا سيد العرب (٤).

و عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله: إن أخي و وزير و خليفتي في أهلي وخير من أترك بعدي يقضي ديني وينجز مواعيدي علي بن أبي طالب (٥).

و روى سلمان الفارسي أنه صَلَّى الله عليه وآله قال: خير من أترك بعدي علي بن أبي طالب عليه السلام (٦)
و روى ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صَلَّى الله عليه وآله أنه قال: علي خير البشر فمن أبى فقد كفر (٧)

(١) انظر مايتعلق بذي الثدية: تاريخ الطبري ٨٨/٥، الكامل لابن الاثير ٣/٣٤٧. والحديث في شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد. ٢/٢٦٨ بلفظ «يقتله خير امتي من بعدي».
(٢) اسد الغابة ٤/٤٢، وبمضمونه في المستدرک على الصحيحين ٣/١٢٩، المناقب لابن المغازلي ص ١٠١.
(٣) بمضمونه في اسد الغابة ٥/٥٢٠.

(٤) بمضمونه في المستدرک على الصحيحين ٣/١٢٤.
(٥) فضائل الصحابة للإمام احمد ٢/٦١٥، المناقب لابن المغازلي ص ٢٠١.
(٦) ذخائر العقبى ص ٧١، يتابع المودة ص ٢٠٨.
(٧) كز العمال ٦/١٥٤، ذخائر العقبى ص ٩٦.

إلا أنه يمكن في جميع هذه الأخبار وما أشبهها - فهو كثير لا يحصى - أنها أخبار آحاد لا توجب علماً وإن كان قد رواها الثقات، ولا توجب القطع على الفضل الذي هو المطلوب. وذلك أنها وإن لم توجب القطع فهي مقتضية للفضل في الظاهر، وعلى غالب الظن.

ولا يعارضها ما يُروى من تفضيل أبي بكر، لأن تلك الأخبار انفرد بنقلها طائفة ويدفعها وينكرها من سواهم، وهذه الأخبار التي ذكرناها متفق على نقلها مفقود دفعها.

ومما يمكن أن يحتج به حديث المؤاخاة (١)، فالخبر بها ظاهر معلوم، بخلاف ماتقدم ذكره. وإذا كان النبي صلى الله عليه وآله قد آخى بينه وبين نفسه فذلك أنه يقتضي أنه يليه في الفضل، كما أنه لما آخى بين أبي بكر وعمر وفلان وفلان دلّ على ما ذكرناه.

ولا يلزم على هذا مؤاخاته صلى الله عليه وآله بين أمير المؤمنين عليه السلام وبين سهل بن حنيف (٢) مع تفاوت الفضل بينهما. وذلك أن هذه المؤاخاة لم تكن على سبيل التفضيل والتقديم، وإنما آخى صلى الله عليه وآله بين كل واحد من المهاجرين وبين كل واحد من الأنصار للمواساة والمعونة، لأن القوم قدموا إلى المدينة مقلين وهم على غاية الحاجة والفاقة، والمؤاخاة الثانية لم تكن على هذا الوجه بل لما ذكرناه.

(١) طرق هذا الحديث كثيرة وألفاظه - بشئ تعابيره - مستفيضة، انظر: المستدرک على الصحيحين

فصل

(في ذكر محاري أمير المؤمنين عليه السّلام وتوبة من يدّعي توبته منه)
لأخلاف بين المحصلين المنصفين (١) من الأمة في أن من حارب أمير المؤمنين عليه السّلام وبغى عليه ونكث بيعته وفرّق عن طاعته فاسق صاحب كبيرة.

و اختصت الشيعة الامامية بتكفير مقاتله عليه السّلام، وحجتها على ذلك اجماعها عليه، فلاخلاف بينهم فيه. وقد بيّنا أن اجماع الامامية حجة في غير موضع.

و أيضاً فإن الذين (٢) حاربوه وبغوا عليه كانوا منكرين لامامته ودافعين لها، ودفع الامامة كدفع النبوة في الحكم، لأن الجهل بالامامة كالجهل بالنبوة، وقد روي أنه صلى الله عليه وآله [قال]: (٣) من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية (٤).

و روي عنه صلى الله عليه وآله أنه قال: يا علي حرك حربي وسلمك سلمتي (٥).

و معلوم أنه صلى الله عليه وآله إنما أراد أن أحكام حرك ثماثل أحكام حربي، ولم يُرد صلى الله عليه وآله أن أحد الحريين هي الاخرى، لأن المعلوم ضرورة خلاف ذلك، واذا كان حربه صلى الله عليه وآله كفراً وجب مثل ذلك فيما جعل له مثل حكم حربه.

فاذا قيل: لو تساوى حكم الحريين لوجب أن نغرم مال كل واحد منهما

(١) في هـ «المتفقين».

(٢) في النسختين «ان الذي».

(٣) الزيادة من الاستقامة الكلام (٤) مسند الامام احمد ٩٦/٤ بلفظ «من مات بغير امام...».

(٥) ينابيع المودة ص ٨١.

ونتبع موليه ونجهز على جريحه.

قلنا: الظاهر من التسوية بين الحرين يقتضي اتفاق جميع الأحكام، وإذا قام دليل على اختلاف في بعضها أخرج من الظاهر وبقي ماعداه.

فأما ما يدعى من توبة طلحة والزبير وعائشة وكل ذلك إنما يرجع فيه إلى أمر غير مقطوع به ولا معلوم. والمعصية معلومة ومقطوع عليها، وليس يجوز الرجوع عن معلوم إلا بمعلوم مثله.

فاذا قيل: هذا يوجب أن لا نرجع عن ذم أحد من الفساق وممن علمنا فسقه، لأنه وإن أظهر التوبة فأنما يرجع في وقوعها وحصول شرائطها على الوجه المسقط للعقاب إلى غلبة الظن.

قلنا: أما الندم فقد يعلمه الإنسان من غير ضرورة، وأما شرائط التوبة وتكاملها فلا يصح علم الإنسان بها من غيره وإن علمها من نفسه، وطريق اثباتها في الغير غالب الظن مما إليه طريق للعلم من ندمه يجب أن يكون معلوماً، وما لا يمكن العلم به عمل فيه على غالب الظن كما يعمل في نظائره، [و] إذا (١) تعذر العلم فن لا يعلم وقوع الندم منه لا يرجع عن أحكام ما علمناه من فسقه. وإذا علمناه نادماً وغلب بالأمارات ظننا في تكامل شرائط توبته مدحناه بشرطه كما نمدح مظهر الإيمان بشرطه.

وإذا تجاوزنا عن هذا الموضع كان لنا فيما يدعى من أخبار التوبة طريقان (٢): أحدهما أن تعارض بأخبار تقتضي الإصرار وارتفاع التوبة. والثاني أن نبين احتمال كل شيء يروى ونعتمد في التوبة، ولا يجوز الرجوع عن الفسق الذي ليس بمحتمل بأمر محتمل.

فن ذلك كتاب أمير المؤمنين عليه السلام إلى أهل الكوفة بالفتح، وقد

(١) في هـ «إذا تعذر».

(٢) في النسختين «بطريقتان».

رواه المخالف والموافق، وورد (١) في كل سيرة، وهو يتضمن الشهادة على القوم بأنهم قتلوا على النكث والبغي، ومن مات تائباً لا يوصف بهذه الأوصاف (٢).

وما روي أيضاً عن أمير المؤمنين عليه السلام لما جاءه ابن جرموز برأس الزبير وسيفه، تناول سيفه وقال عليه السلام: طال ماجلّي به الكرب عن وجه رسول الله صلى الله عليه وآله لكن الحين ومصارع السوء (٣). ومن كان تائباً لا يكون مصرعه مصرع سوء.

وروى حبة العرنى قال: سمعتُ عليّاً عليه السلام [يقول] (٤): والله لقد علمت صاحبة اليهود أن أصحاب الجمل ملعونون (٥) على لسان النبي الأمي وقد خاب من افتري.

وروى البلاذري في تاريخه باسناده عن جويرية بن أسماء (٦) أنه قال: بلغني أن الزبير لما ولى اعترضه عمار بن ياسر رضي الله عنه وقال: أين تريد أبا عبد الله (٧)، والله ما أنت بجبان ولكني أحسبك شككت. فقال: هو ذلك (٨).

و الشك يدل على خلاف التوبة، ولو كان تائباً لقال له ماشككت ولكن تحققت أن صاحبك على الحق وانني على الباطل، وأيّ توبة يكون

(١) في هـ «وروى». (٢) لعله يشير الى الكتاب المذكور في نهج البلاغة ٣/١٢٥.

(٣) تاريخ الطبري ٤/٥٣٥، الكامل لابن الاثير ٣/٢٤٤، انساب الاشراف (نسب الزبير)

ص ٢٥٤.

(٤) الزيادة ليست في النسختين.

(٥) في م «ملعونين».

(٦) في النسختين «جورة بن اساء» والتصحيح من المصدر.

(٧) في هـ «ابن عبد الله».

(٨) انساب الاشراف (نسب الزبير) ص ٢٥٩.

للساك .

فأما توبة طلحة فيضيق على المخالف الكلام فيها، لأنه قتل بين الصّفين محارباً مكاشفاً، ففي أيّ زمانٍ تاب ورَجَعَ (١).

وفي بعض ما ذكرناه من الأخبار المتقدمة ما يدل على اصراره وفقد توبته، وماروي من قوله وهو يوجد في نفسه: مارأيت مصرعَ شيخ أضيع [من] (٢) مصرعي (٣). يدل على الاصرار وفقد التوبة.

و روي عن أمير المؤمنين عليه السّلام أنه مرّ على طلحة وهو صريع فقال عليه السّلام: أقعدوه، فأقعدوه فقال: لقد كان لك سابقة لكن الشيطان دخل في منخريك وأدخلك النار (٤).

وأما اصرار عائشة وفقد توبتها فستفاد من بعض ما قدمنا ذكره، ومما يخصّه الخبر المشهور المتظاهر المعروف بما جرى بينها وبين عبدالله بن عباس رضي الله عنه، حين بعثه أمير المؤمنين عليه السّلام اليها وامتناعها من تسميته بأمرة المؤمنين وتصريحها بالبغض والعداوة بألفاظ كثيرة تدل على الاصرار وفقد التوبة (٥).

و روى الواقدي أن عمار بن ياسر رضي الله عنه دخل عليها فقال: كيف رأيت ضرب بنيك على الحق؟ فقالت: استبصرت من أجل أنك غلبت. فقال: أنا أشدّ استبصاراً من ذلك، والله لو ضربتمونا حتى تبلغونا سعفات هجر لعلمنا أنا على الحق وأنكم على الباطل. فقالت عائشة: هكذا يُخِيلُ اليك، اتق الله يا عمار أذهب دينك لابن أبي طالب.

(١) انظر تفصيل مقتل طلحة في الكامل لابن الاثير ٢٤٣/٣، اسد الغابة ٦١/٣.

(٢) الزيادة من هـ. (٣) بهذا المضمون في أنساب الاشراف (نسب الزبير) ص ٢٤٦.

(٤) في شرح نهج البلاغة ٢٤٨/١ قريباً من هذا.

(٥) انظر بعض ذلك في تاريخ الطبري ٥٣٧/٤.

و روى الطبري في تاريخه: لما انتهى قتل أمير المؤمنين عليه السّلام الى عائشة فقالت:

و أَلَقْتُ عَصَاهَا وَاسْتَقَرَّتْ بِهَا النُّوَى كَمَا قَرَّ عَيْنًا بِالْأَيَابِ الْمَسَافِرُ
ثم قالت: من قتله؟ فقليل: رجل من مراد. فقالت:

فَاذْ يَكْ نَائِيًّا فَلَقَدْ نَعَاهُ عِلَامٌ لَيْسَ فِيهِ التَّرَابُ (١)
و كل هذا منافٍ للتوبة.

و في الرواية: أن ابن عباس رضي الله عنه قال لأمر المؤمنين عليه السّلام لما أبت عائشة الرجوع الى المدينة: أرى أن تدعها بالبصرة ولا تُرحلها. فقال عليه السّلام: إنها لا تألو شراً، ولكنني أردّها الى بيتها.

و روى محمد بن اسحق أنها لما وصلت الى المدينة راجعة من البصرة فلم تزل تُحرضُ الناس على أمير المؤمنين عليه السّلام، وكتبت الى معاوية والى أهل الشام مع الأسود بن البخري تُحرضهم أيضاً. ونظائر ذلك كثيرة. فاذا قيل: هذه أخبار آحاد ضعيفة.

قلنا: أضعف منها ماتروونه من وقوع التوبة، لأن أخباركم تتفردون بها، وهذه الأخبار يروها مخالف الشيعة وموافقها، وأقل الأحوال أن تتعارض الأخبار ويرجع الى المعلوم من وقوع المعصية، وأدل دليل على أن التوبة (٢) لم تقع من الرجلين.

و منها أنهم لو كانوا تابوا لوجب أن يصيروا الى عسكر أمير المؤمنين عليه السّلام متنصلين معتذرين مقرّين بالبغي والمعصية، وخلع الطاعة الواجبة، باذلين لنصرته ومعونته والكون في جلته، لأن هذه سنة التائبين وعادة النادمين، واذا لم يقع منهم شيء من ذلك فلا توبة.

و أما الطريقة الثانية التي وعدنا بذكرها فبينة:

أما رجوع الزير عن الحرب وانصرافه عن الجهتين فليس بتوبة، ولا له ظاهر ندم، لأن الرجوع عن الحرب قد يكون لأغراض كثيرة وأسباب مختلفة، فن أين لهم أن الرجوع عنها كان للتوبة دون غيرها؟

و الدلالة على أن الرجوع لم يكن للتوبة أنه لم يصّر الى جيش أمير المؤمنين عليه السّلام، وقد قيل: إنه انما رجع عن الحرب لما يئس من الظفر ورأى أمارات النصر والفتح لأمر المؤمنين عليه السّلام، وقيل أشياء كثيرة في سبب رجوعه، ويكفي أن يكون محتملاً، وقد روي أنه بعد انصرافه عن الحرب لمّا هجّن وعوّتب رجع وقاتل وأعتق عبداً كفارةً عن يمينه.

و أما ما يتعلقون به في الرواية عن الزير من قوله: ما كان أمر قط إلا عرفت أين أضع قدمي فيه إلا هذا فاني لا أدري أمقبل أنا فيه أم مدبر. فانما يدل هذا على الشك والحيرة ولا يدل على التوبة، والتائب لا يكون شاكاً.

فان تعلقوا في ثوبتهما بما روي من قوله صلى الله عليه وآله «بشر قاتل ابن صفية بالنار» (١) فليس في لدخول قاتله النار ما يدل على دخوله هو الجنة، وقد يجوز أن يستحق قاتله النار لا لأجل قتله بل لسبب آخر، ولو استحقه لأجل قتله لم يدل ذلك على توبة المقتول، لأن ابن جرموز قتله غدرًا وبعد أن أعطاه الأمان.

و أمّا التعلق في توبة طلحة بما روي من قوله لما أصابه السهم «ندمت ندامة الكُسعيّ لما رأت عيناه ما فعلت يده»، فهو بأن يدل على نفي التوبة أقرب، لأنه جعل ندامته مشبهة لندامة الكُسعيّ، وخبر الكُسعيّ معروف وأنه ندم بحيث لا ينفعه الندامة، وحيث خرج الأمر عن يده.

(١) اسد الغابة ١٩٩/٢، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٢٣٦/١.

و أما مارووه من قوله وهو يجود بنفسه «اللهم خذ لعثمان مني حتى يرضى»، فهو دليل الاصرار لا التوبة، لأن من جملة فسقه طلبه بدم عثمان وليس له ذلك، وطالب به من لا صنع له فيه.
فاذا قيل: انما أراد أنني كنت من الأعوان على قتله وهذه عقوبة على ذلك.

قلنا: هبوا أنه كان نادماً على ما فعله بعثمان، من أين أنه كان نادماً على غيره من حرب أمير المؤمنين عليه السلام والبغي عليه؟ وأحد الأمرين منفصل من الآخر.

و أما خبر البشارة بالجنة - ان تعلقوا به في توبة الرجلين - فقد بينا في كتاب الشافي أن هذا خبر مقدوح، ودللنا على بطلانه لعدم الاحتجاج في مواطن كثيرة لو كان حقاً لما عدل عن ذكره فيها.

و بينا أيضاً أن القطع على دخول الجنة لمن ليس بمعصوم ويجوز منه واقعة القبيح، اغراء بالذنوب والقبايح. ومعلوم أن القوم ما كانوا معصومين، فقد وقع منهم من الكبيرة مانحن في الكلام على من ادعى التوبة فيها.

و أجبنا عن سؤال من يسأل فيقول: ما أنكرتم أن يكون الله تعالى قد علم أن من قد أوقع (١) القبيح من هؤلاء المبشرين بالجنة واقعه على كل حال، وأنه لا يفعل بعد البشارة قبيحاً ما كان يفعله لولاه، فتخرج البشارة من أن تكون مغرية. بأن قلنا: ليست تخرج بهذا التقدير (٢) البشارة بأن تكون مقوية لداعي القبيح، لأن من علم أن عاقبته الجنة لا يكون اقدامه على القبيح أوخوفه منه اقدام من يجوز أن يخترم قبل التوبة.

فأما توبة عائشة فانما يقولون [عليها] (٣) على ماروي من بكائها وتلفهها

وتحسرها (١)، وقولها «ليتني كنت شجرة ومدرّة»، وقولها «لا أن لا أكون شهدت هذا اليوم أحب اليّ من أن يكون لي من رسول الله صلى الله عليه وآله عشرة كعبد الرحمن بن الحارث بن هشام» (٢)، فكل ذلك يقع ممن ليس بتائب ولا مقلع (٣) تحسراً على فوت طلبه. وإلا كذا في مقصده من أين أنه ندم على المعصية على الوجه الذي يسقط العقاب؟

ومما روي من تمنّيها الموت يجري هذا المجرى، لأنّ تمنّي الموت قد يكون لأجل الخيبة لا للتوبة، وقد خبر الله تعالى عن مريم عليها السلام أنها قالت: يا ليتني متّ قبل هذا وكنت نسياً منسياً (٤).

وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام في ذلك: وددتُ أني [متّ] (٥) قبل هذا اليوم بعشرين سنة. وما تمّتّى عليه السلام الموت لمعصية وقعت منه وندم عليها.

فصل

(في الدلالة على صحة امامة باقي الائمة الاثني عشر صلوات الله عليهم)
الذي يدل على امامة الائمة عليهم السلام من لدن حسن بن علي بن أبي طالب الى الحجة بن الحسن المنتظر صلوات الله عليهم [نقل الامامية وفيهم شروط الخبر المتواتر المنصوص عليهم بالامامة وأن كل امام منهم لم يمض حتى ينصّ على من يليه باسمه عنه، وينقلون عن النبي صلى الله عليه وآله نصوصاً في امامة الاثني عشر صلوات الله عليهم، وينقلون زمان غيبة المنتظر صلوات

(١) في هـ «وتحسدها».

(٢) في النسختين «ابن هاشم» وهو خطأ، انظر اسد الغابة ٣/٢٨٣، وانظر كلام عائشة في شرح نهج البلاغة ٤/٢٤.

(٣) في هـ «ولامقبح».

(٤) سورة مريم: ٢٣.

(٥) الزيادة منا.

الله عليه [١] وصفة هذه الغيبة عن كل مَنْ تقدم من آبائه (٢). وكل شيء دللنا به على صحة نقلهم لما انفردوا به من النصّ الجلي على أمير المؤمنين عليه السّلام يدل على صحة نقلهم لهذه النصوص، فالطريقة واحدة.

ومن قوّي ما أعتمد في ذلك : أن عصمة الامام واجبة في شهادة العقول، كما أن ثبوت الامامة في كل عصر واجب. وإذا اعتبرنا زمان كل واحد من هؤلاء الاثمة صلوات الله عليهم وجدنا كل من يُدعى الامامة له غيره في تلك الحال اما غير مقطوع به على عصمته فلا يكون اماماً، لفقد الشرط الذي لا بدّ منه، لو تُدعى الامامة لميت ادّعت حياته - كدعوى الكيسانية في محمد بن الحنفية والناوسية في الصادق عليه السّلام، والذاهبين الى امامة اسماعيل بن جعفر عليه السّلام وابنه محمّد بن اسماعيل، والواقفة على موسى عليه السّلام - فيعود الضرورة والانقياد للأدلة الى امامة من عيناه في كل زمان.

و الذي يبطل زائداً على ما ذكرناه قول من خالفنا في أعيان الاثمة ممّن يوافقنا على الاصول المقدم ذكرها، شذوذ كل فرقة منهم وانقراضها وخلو الزمان من قائل بذلك المذهب، وان وجد ذاهب اليه فشاذاً جاهل لا يجوز في مثله أن يكون على حقّ.

وقد دخل الردّ على الزيدية في جملة كلامنا لفقد القطع على عصمة صاحبهم، وهي الصفة التي لا بدّ منها في كل امام، فلا معنى لاختصاصهم بكلام مفرد.

و اذا بطلت الاصول بطل ما يبنى عليها من الفروع.

(١) الزيادة من م.

(٢) انظر في هذا الموضوع كتاب اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات للشيخ محمد بن الحسن الحر

العالمي.

باب

(الكلام في الوعيد السمعي)

و اذا كان قولنا «وعد» و «وعيد» انما هو خبران عن ايصال الثواب والعقاب الى من استحقهما، فالكلام في ذلك على الحقيقة يتعلق بالسمع دون العقل.

ولا معنى أن يدخل في جملة الكلام في استحقاق الثواب والعقاب، وجهتي استحقاقهما وصفاتهما، وهل يؤثر أحدهما في الآخر أم لا يؤثر، لأن ذلك كله من مقتضى العقل بمجردة، وقد ذكرنا من ذلك ماوجب في موضعه ولم يبق إلا الكلام في الوعيد الحقيقي نفسه، ونحن نشرع فيه:

اعلم أنا لا نقطع على أن من جمع بين الايمان والفسق يعاقب لا محالة على فسقه، بل نجوز أن يغفر الله تعالى له ذنبه، ويسقط تفضلاً عقابه، أو بشفاعة النبي صلى الله عليه وآله، ونقطع على عقاب الكفر.

و وافقنا في ذلك أصحاب الحديث والمرجئة وخالفنا المعتزلة، ووافقهم من الزيدية والخوارج.

و الذي يدل على صحة ماذهبنا اليه: أنا قد بينا حسن العفو واسقاط العقاب من جهة العقل، وأنه يسقط باسقاط من اليه استيفاءه، واذا كنا قد اعتبرنا السمع وتصفحناه فلم نجد فيه ما يقتضي القطع على وقوع العقاب بمن

جمع بين ايمان وفسق، وجب أن يكون من التجويز على ما كنا في العقل.
وليس لأحد أن يلزم على هذا الشك في عقاب الكفار، وذلك أن
الاجماع حاصل على عقابهم، ومعلوم من دينه صلى الله عليه وآله أنهم معاقبون
لا محالة.

دليل آخر:

يدل مما ذكرناه أنه لا خلاف بين الأمة في أن للنبي صلى الله عليه وآله
شفاعة مقبولة [وهذه الجملة لاخلاف فيها، وانما الخلاف في كيفية هذه
الشفاعة] (١)، وقد دل الدليل على أن الشفاعة لا تكون إلا في اسقاط العقاب
المستحق، وأن سقوط العقاب عند الشفاعة تفضل لا واجب.
وفي ثبوت ذلك دلالة على تجويز العفو عن عصاة أهل الايمان، بل يدل
على وقوع العفو عن جماعة غير معينة من عصاة أهل الايمان، من حيث علمنا
أن شفاعة النبي صلى الله عليه وآله واقعة لا محالة ومؤثرة قطعاً.
إن قيل: دلوا على أن الشفاعة منه صلى الله عليه وآله انما هي في اسقاط
العقاب دون زيادة المنافع.

قلنا: لا تخلو الشفاعة من أن تكون حقيقة في اسقاط الضرر دون غيره أو
في زيادة المنافع دون غيرها، أو في الأمرين. والقسم الأول هو الصحيح،
والثاني يقتضي أن من سئل (٢) في اسقاط ضرر عن غيره لا يسمى شافعاً،
ولا خلاف في تسميته بذلك، ويفسد القسم الثالث أنه يوجب أن نكون
شافعين في النبي صلى الله عليه وآله اذا سألنا الله تعالى الزيادة في درجاته
وكراماته، ومعلوم أن أحداً لا يطلق ذلك لفظاً ولا معنى.

(٢) في هـ «يقتضي من سأل».

(١) الزيادة من م.

و ليس لهم أن يقولوا: انما لم نكن شافعين فيه صلى الله عليه وآله وكان شافعاً فينا لأجل رتبته علينا. وذلك أن العقاب على ضربين: ضرب يعتبر فيه الرتبة كالأمر والنهي، والضرب الآخر لا يعتبر فيه رتبة كالخبر. وما اعتبرت فيه الرتبة انما يعتبر بين المخاطب والمخاطب دون من يتعلق الخطاب به. ألا ترى أن الأمر انما يعتبر فيه الرتبة بين الأمر والمأمور، دون المأمور فيه، لأن العالي الرتبة اذا قال لمن هو دونه «ألق الأمير» كان كقوله «ألق الحارس»، ولا يختلف كونه أمراً باختلاف حالتي المأمور فيه، والشفاعة مما يعتبر فيه الرتبة كالأمر، لكنها معتبرة بين الشافع والمشفوع اليه.

فاذا قيل لنا: أليس لا يقال شفع (١) الحارس الى الأمير، وهذا يدل على اعتبار الرتبة في المشفوع فيه.

قلنا: انما لا يقال ذلك لأن شفاعة الحارس لم تجر العادة بأن تؤثر في اسقاط ضرر عن الأمير، فلهذا لا يقال ذلك. فلو فرضنا أن الخليفة وجد على بعض أمرائه وأراد عقابه، وأظهر أنه لا يسقط العقاب عنه إلا أن شفع فيه بعض الحراس لسمينا سؤال هذا الحارس شفاعة، والحال هذه، وان كنا لا نسمي قول الحارس للأمير «افعل كذا» أمراً في موضع من المواضع. فبان الفرق بين الأمرين وبين ما ذكرناه: أنه كما لا يقال شفع الحارس (٢) في الأمير لا يقال سأل الحارس في اسقاط [ضرر] (٣) عن الأمير، فلو كان اطلاق اللفظ الأول لم يجز للرتبة لجاز الثاني، لأن كل لفظ يطلق للرتبة أطلق مافي معناه، لأنه لا يقال أمر الوضيع الرفيع ويقال سألّه وطلب اليه، فعلم أنه انما لم يجز شفع الحارس في الأمير كما ذكرناه أن العادة لم تجر بأن يرجى بشفاعته سقوط ضرر عن الأمير، ولهذا لم يجز مافي معناه وان لم يكن بلفظه.

(١) في م «شفع الحارس». (٢) في النسختين «شفيع الحارس». (٣) الزيادة من م.

و ممّا يوضح ما قدمناه: أن كل كلام اقتضى الرتبة لم يدخل بين الانسان ونفسه، ألا ترى أنه لا يقال أمر نفسه (١) ونهاها، وقد يقال شفع لنفسه وفي حاجة نفسه، فلو اقتضت الشفاعة الرتبة في المشفوع فيه لم يجز ذلك .

ولو سلمنا تبرعاً أن الشفاعة مشتركة بين اسقاط الضرر وزيادة النفع، لعلمنا أن شفاعة النبي صلى الله عليه وآله إنما هي في اسقاط العقاب بالخبر المروي عنه صلى الله عليه وآله أنه قال: ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي (٢). وهذا خبر تلقته الأمة كلها بالقبول وإنما اختلافهم في تأويله.

و ليس لأحد أن يقول: المراد بالخبر الشفاعة في زيادة النعم، وإنما خص أهل الكبائر لأنهم أحوج الى هذه الزيادة من حيث انحبط ثوابهم من كبائرهم. وذلك أن الشفاعة في زيادة النعم لا تخلو أن تكون بعد اقلاعهم وتوبتهم من الكبائر أو قبل التوبة والاقلاع، فإن كان الأول فكيف يستقيم بأنهم أهل الكبائر، وهذا اسم ينبئ عن الذم وهم لا يستحقون بعد التوبة شيئاً من الذم.

فاذا قيل: لمن كان من أهل الكبائر.

قلنا: هذا خلاف ظاهر الخطاب، وإن كان الوجه الثاني فكيف يسأل النفع لمن لا يحصل (٣) ايصال النفع اليه، ومستحق العقاب من أهل الكبائر لا يجوز أن يوصل اليه في حال عقابه شيء من المنافع.

فان قيل: لفظ «ادخرت شفاعتي» أو «أعددت شفاعتي لأهل الكبائر» وحال الادخار غير حال وقوع الشفاعة، فما المنكر أن يكونوا موصوفين بالكبائر

(١) في النسخين «نفسها».

(٢) بهذا المضمون في المستدرک علی الصحيحین ٣٨٢/٢، التوحيد للصدوق ص ٤٠٧.

(٣) في م «لمن لا يحسن».

في أحوال الادخار وفي حال وقوع الشفاعة، وهي حال الآخرة يكونون قد تابوا، فلا يستحقون الوصف بذلك .

قلنا: أحوال الادخار هي كل حال لم يقع فيها الشفاعة، فإذا كان من يشفع فيه من أهل الكبائر لابد أن يتوب قبل أن يفارق الدنيا، فهو بعد التوبة وقبل وقوع الشفاعة لا يستحق الوصف بأنه من أهل الكبائر، وهذه كلها من أحوال ادخار الشفاعة الى وقت وقوعها. فقد بان كماراه أن في بعض أحوال الادخار لا يستحق الوصف بالكبائر، ولفظ الخبر يقتضي ذلك .

و تعلقهم في ابطال ما نذهب اليه من الشفاعة بقوله تعالى «ما للظالمين من حيم ولا شفيع يطاع» (١) باطل، لأن «الظالمين» لفظ محتمل للعموم والخصوص على سواء، وسندل على ذلك، فمن أين وجوب عمومهم وما المنكر أن يكون مختصاً بالكفار، وقال الله تعالى «ان الشرك لظلم عظيم» (٢). على أنه نفي شفيعاً يطاع ولا أحد [يقول] (٣) بذلك، وانما اختلفوا في شفيع يُجاب.

و تعلقهم بقوله تعالى «وما للظالمين من أنصار» (٤) فاسد، لأن النصرة غير الشفاعة، وانما النصرة المدافعة والمغالبة، ويقترن بالشفاعة خضوع وخشوع، وليس كذلك النصرة، وخلافنا أيضاً في العموم معترض على ذلك .

و التعلق بقوله تعالى «ولا يشفعون إلا لمن ارتضى» (٥) غير نافع لهم، لأن المراد لمن ارتضى أن يشفع فيه، لأن الشفاعة في المذنبين لا يكون على سبيل التقدم بين يدي الله تعالى بل باذنه، وقال الله تعالى «من ذا الذي يشفع عنده إلا باذنه» (٦)، وقال تعالى «وكم من ملك في السماوات لا تغني

(١) سورة غافر: ١٨. (٢) سورة لقمان: ١٣. (٣) الزيادة منا لاستقامة الكلام.

(٤) سورة البقرة: ٢٧٠. (٥) سورة الأنبياء: ٢٨. (٦) سورة البقرة: ٢٥٥.

شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى» (١). وليس هذا تركاً للظاهر، لأن المرتضى محذوف، فأَيّ فرق بين أن يضم من ارتضى أفعاله، وبين أن يضم ارتضى أن يشفع فيه؟

و في المرجئة من لم يمتنع من أن يجعل الفاسق المي فيمن أن يطلق عليه أنه مرتضى، ويراد أن إيمانه مرتضى كما نقول هذا النجار مرتضى عندي أي للنجارة دون غيرها.

و تعلقهم بأنه تعالى وصف يوم القيامة بأنه لا يجزي نفس عن نفس شيئاً فيه ولا يقبل منها شفاعته (٢) باطل، لأننا كلنا نرجع عن هذا الظاهر، ونقول: إن في ذلك اليوم شفاعته النبي صلى الله عليه وآله مقبولة.

فاذا قالوا: انما تعلق نبي قبول الشفاعه باسقاط العقاب. قلنا: انما نفي قبول الشفاعه في اسقاط عقاب الكفر.

و ربما تعلقوا بحسن الرغبة الى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعته نبيه صلى الله عليه وآله، فلو كانت الشفاعه في اسقاط العقاب لكانت رغبتنا في أن يجعلنا فساقاً عصاة.

و الجواب: أن هذه الرغبة مشروطة بأن يجعلنا من أهل الشفاعه اذا عصينا و الدعاء كله لابد من اشتراطه على ماتيين، ويلزم على التعلق بذلك اذا رغبنا الى الله تعالى أن يجعلنا من التوابين المستغفرين، والتوبة لا تكون إلا من الذنوب، ولذلك الاستغفار أن نكون راغبين من أن يجعلنا من أهل المعاصي، فأَيّ شيء قالوه قلنا لهم مثله.

فان اعترضوا على دليلنا الأول بقوله تعالى «ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها» (٣) وبقوله تعالى «ومن يظلم منكم نذقه عذاباً

كبيراً» (١)، و«من يعمل سوءاً يجزيه» (٢)، و«ان الفجار لفي جحيم» (٣)، وما أشبه ذلك من القرآن.

قلنا: لنا طرق ثلاثة في دفع هذا الكلام: أولها أن نبين أنه لا صيغة في اللغة مبنية لاستغراق الجنس، وأن جميع الألفاظ التي تعلقوا بها مشتركة بين العموم والخصوص ومحملة للأمرين على الحقيقة. وثانيها أن نعارض بالآيات التي تعلقوا بها بآيات من القرآن يقتضي ظاهرها العفو واسقاط العقاب. وثالثها أن نلزم كمن جَوَزَ العفو عقلاً من مخالفتنا وشرط في كل عموم القرآن الوارد بايقاع العقاب بارتفاع التوبة وزيادة الثواب على مقادير العقاب، أن يشترط أيضاً ارتفاع العفو، لأنه على مذهبه من مزيلات العقاب، وإذا شرط ارتفاع وجهين وجب أن يشترط ارتفاع الثالث.

و الذي يدل على أنه لا صيغة للاستغراق تخصه: أنا وجدنا كل لفظ يدعون أنه مبني للاستغراق قد يستعمل في الخصوص، لأن القائل يقول «من دخل داري ضربته»، و«لقيت العلماء»، و«قطعت السراق»، وهو يريد الخصوص تارةً كما يريد العموم أخرى، واستعمال اللفظة في معنيين مختلفين يدل ظاهره على أنها حقيقة فيها وموضوعة لهما إلا أن يقوم دليل ظاهر، وإن لم يكن بالاستعمال حقيقة وموضوعاً. قلنا: لو لم يتم دليل قاهر ونضطر من قصد أهل اللغة إلى أنهم مستعبرون له لحكمنا بأنه حقيقة مع وجود الاستعمال.

والذي يوضح ما ذكرناه: أن الأصل في الوضع هو الحقيقة، وإنما المجاز داخل عليها، ولهذا صح أن يكون في الكلام حقيقة لا مجاز فيها، ولا يجوز أن يكون ما هو مجاز لا حقيقة له. وهذا يقتضي أن الأصل في الاستعمال هو

الحقيقة، وعليها يجب حمله إلا للدليل القاطع.
 و إذا قالوا: اللفظ مستعمل في الأمرين، غير أنه يستعمل مطلقاً مجرد في الاستغراق، وإنما يستعمل في الخصوص مقترباً بدلالة.
 و الجواب: أن هذا دعوى بغير برهان، والاستعمال الذي اعتمدناه قد صَحَّ بغير خلاف، وإنما ادعي مع الاستعمال في أحد الموضعين قرينة، وعلى من يدعي أمراً زائداً على المعلوم الدلالة.
 و ليس ينفصل المتعلق بهذه الدعوى من أصحاب الخصوص إذا ادعوا مثلها وقالوا اطلاق هذه الألفاظ موضوع للخصوص وإنما نعلم العموم بقرينة ودلالة.

دليل آخر:

و مما يدل على ما ذهبنا اليه من اشتراك العموم والخصوص حسن استفهام كل مخاطب بهذه الألفاظ، لأن من قال «من دخل داري ضربته»، يحسن أن يستفهم [فيقال له وان دخل فلان، وكذلك اذا قال «لقيت العلماء واكرمت الشرفاء» يحسن أن يستفهم] (١) عن عموم كلامه أو خصوصه. ومعلوم أن لا يحسن إلا مع اشتراك اللفظ واحتماله، لأن من قال «لقيت رجلاً»، و«ابتعت فرساً» لا يحسن استفهامه عن مراده لاختصاص اللفظ، ولو قال «رأيت عيناً» و«شاهدت شيئاً» لحسن الاستفهام للاحتمال، ومن دفع حسن الاستفهام في الألفاظ التي ذكرناها كان دافعاً لمعلوم ودفع حسن الاستفهام في كل لفظ مشترك .
 و ليس لأحد أن يدعي أن وجه حسن الاستفهام [لتجويز أن يكون

المخاطب أراد المجاز، وذلك أن صحة هذه العلة تقتضي حسن الاستفهام^(١) في كل خطاب، لأنه [مامن]^(٢) لفظ من ألفاظ العربية إلا ويمكن فيه المجاز، وقد علمنا قبح الاستفهام في مواضع كثيرة، فعلم أن العلة ما ذكرناه. وبعد، فإن المخاطب إذا كان حكيماً وعدل عن الحقيقة في خطابه إلى المجاز فلا بد من أن يدل من مخاطبه على ذلك، فلا معنى لاستفهامه مع فقد دلالة المجاز.

فإن عارضوا بحسن استفهام من قال «ضربت أبي» لأنه يحسن أن يقال له «أباك» ويحسن استفهام من قال «صمت شهراً» و«دفعْتُ إلى فلان عشرة»، لأنه يحسن أن يقال [له]^(٣) «أصمت شهراً كاملاً أو ناقصاً، وكذلك في العشرة.

فالجواب: أن الاستفهام إنما هو طلب الفهم والمعرفة، ولا يحسن على هذا الوجه إلا مع اشتراك في اللفظ واحتماله، وقول القائل «أباك» ليس باستفهام، وإنما هو استعظام واستكبار. ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول له مصرحاً «ضربت أباك» أم لم تضربه، كما يحسن أن يصرح مع سمع قول القائل «ضربت غلماناً»، فيقول «ضربت جميعهم أم بعضهم.

فأما لفظ «شهر» فإنه يقع حقيقة على ثلاثين يوماً وعلى تسعة وعشرين يوماً، فكل أحد من أهل اللغة يسمي الشهر الناقص شهراً كما يسمي الكامل بذلك، والقول في العشرة كالقول في الشهر.

وقد تعلق من قال بالعموم: بأن القائل إذا قال «من دخل داري أكرمته» يحسن استثناء كل عاقل من هذا الكلام، وإنما يخرج الاستثناء من الجمل ما لولاه لوجب دخوله فيها، بدلالة قبح استثناء البهائم من هذا اللفظ لما

(١) الزيادة من م.

(٢) الزيادة منا لاستقامة الكلام.

(٣) الزيادة من م.

لم يجب دخوله تحته، وإذا وجب دخول جميع العقلاء تحت لفظة «من» فهي مستغرقة.

فيقال لهم: نحن نخالف فيما حكمتم به في الاستثناء، ونقول: إنه يخرج من الكلام مالولاه لصح دخوله في الكلام، وإنما جاز استثناء كل عاقل لصحة دخوله تحت لفظة «من» لا لوجوب دخوله، وإنما لم يحسن استثناء البهائم لأنه لا يصح دخولها تحت هذا اللفظ، فإذا قالوا من العشرة الواحد أو الاثنين، إذا كان إنما يحسن لوجوب دخول ما استثنى في الجملة لولا الاستثناء، فكذا كل استثناء لأنه لا يختلف باختلاف مواضعه.

قلنا: قد سوى قوم من أصحابنا بين الأمرين، وقالوا: إن الاستثناء من الأعداد يخرج مالولاه لصح دخوله أيضاً ولم يجب.

وبعد، فإذا سلمنا التفرقة بين الأمرين جاز [فيه] (١) أن نقول: من شأن الاستثناء أن يخرج مالولاه لصح دخوله، وهذا واجب في كل استثناء، والاستثناء من الأعداد وإن وجب دخول المستثنى في الجملة، لولا الاستثناء فلن يجب ذلك إلا بعد صحته. فلا بد من اعتبار الصحة، وإن كان في بعض المواضع قد يريد الصحة حتى تبلغ الوجوب.

فان قيل: هذا يقتضي دخول الاستثناء في النكرات.

قلنا: قد يستثنى من النكرة المعرفة، وهذا حسن بلا خلاف، لأنهم يقولون «اضرب رجلاً إلا زيداً»، فأما استثناء النكرة من النكرات فقد يحسن إذا خصصته أو وصفته، فتقول «جاءني قوم إلا رجلاً ظريفاً أو عاقلاً»، وإنما لم يحسن بغير تخصيص ولا وصف (٢) لبطلان الفائدة.

وإنما يبطل مذهبهم في الاستثناء: أنه لا شبهة في حسن قول القائل لغيره

(٢) في هـ «ولا لوصف».

(١) الزيادة من م.

«أُلتي جماعة من العلماء واقتل فرقة من المشركين»، وانه يحسن استثناء كل عالم وكل كافر من هذا الكلام، ولم يدل ذلك على أن قولنا «فرقة» و«جماعة» من الألفاظ المستغرقة على سبيل الوجوب بل على سبيل الصلاح. ويلزم أبنا هاشم خاصةً على مذهبه في أن ألفاظ الجموع والجنس لا تستغرق، أن يقال له: قد يحسن استثناء كل واحد من ألفاظ الجنس والجموع، ولم يدل ذلك عندك على الاستغراق، فما المانع من أن يكون لفظة «من» بهذه المثابة.

طريقة أخرى لهم:

وقد استدلو بأن القائل اذا قال مستفهماً لغيره «من عندك» صلح أن يجيب بذكر آحاد العقلاء وجماعاتهم، ولا يصح أن يجيبه بذكر البهائم، فلولا استغراق (١) لفظة «مَن» للعقلاء لجاز أن يكون الجواب عنها في بعض الأحوال بذكر بعض العقلاء يجري مجرى الجواب بذكر بهيمة. وأكدوا هذه الطريقة: بأن أهل العربية عدلوا عن لفظ الاستفهام في كل شخص بعينه الى هذه اللفظة، فوجب أن تحل هذه اللفظة محل الاستفهام عن كل عاقل باسمه.

فيقال لهم: قد بنيتم كلامكم على دعوى لا نسلمها، فمن أين قلتم: إن من أطلق الاستفهام بلفظة «مَن» ولم يعلم من قصده العموم والاستغراق من غير مجرد اللفظ أنه [يحسن اجابته بذكر كل عاقل، وما أنكرتم أن جوابه بذكر كل عاقل لا يحسن إلا بعد أن] (٢) يفهم من قصده الاستغراق من غير مجرد اللفظ.

يبين ما ذكرناه: أنه يحسن ممن استفهم فليل له «ماتملك» و«من جاءك»، بأن يقول من المال أو من الفرس، أو من العبيد أو من الإماء، وفي جواب «من جاءك» من النساء أو من الرجال، ولولا اشتراك اللفظ واحتماله (١) لم يجز ما ذكرناه، وليس يجزي ذكر بعض العقلاء، ويصح أن يستعمل في جميعهم حقيقة، وليس كذلك حكم البهيمة.

فأما عدولهم عن ألفاظ الاستفهام إلى لفظة «مَنْ» لفائدة معقولة، لأن الاستفهام بذكر كل شخص بعينه يتعذر أو يطول ويبعد، وليس في جميع الألفاظ ما يصح أن يقصد به إلى الاستخبار عن جميع العقلاء مفترقين ومجتمعين إلا لفظة «من»، وهذه مزية بينة لها.

على أنه لو ثبت بهذه الطريقة العموم لم يكن نافعاً لهم في المقصود (٢) من الكلام في عموم الوعيد، لأن الاستفهام لا يحسن دخوله في خطابه تعالى على وجه من الوجوه.

وليس لهم أن يقولوا: متى ثبت عموم هذه اللفظة في الاستفهام ثبت عمومها في الشرط. لأن ذلك دعوى بغير حجة، وقد أوجبوا عموم «مَنْ» إذا كانت نكرة في الشرط والجزاء، ولم يوجبوا عمومها إذا كانت معرفة، فألاً كانت عامة في الاستفهام دون سائر المواضع.

وأما الطريقة الثانية في الكلام على الآيات التي تعلقوا بها فيبينة، لأننا نعارضهم بقوله تعالى «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (٣)، وبقوله تعالى «وَأَنْ رَبِّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ» (٤)، وبقوله تعالى «يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ

(٢) في هـ «والمقصود».

(٤) سورة الزمر: ٦.

(١) في هـ «والمعنى».

(٣) سورة النساء: ٤٨.

الله يغفر الذنوب جميعاً» (١).

و بيان وجه الآية الاولى: أنه تعالى لم ينفِ غفران الشرك على كل الوجوه، بل نفى أن يغفر تفضلاً، فكأنه تعالى قال: إن الله تعالى لا يغفر أن يشرك به تفضلاً بل استحقاقاً. فيجب المراد بقوله تعالى «ويغفر مادون ذلك لمن يشاء» أن يغفر بغير استحقاق وعلى جهة التفضل، لأن موضوع هذا الكلام الذي يدخله النفي والاثبات وينضم اليه الأعلى والأدون أن يخالف الثاني الأول.

ألا ترى لا يحسن أن يقول القائل: أنا لا أمضي الى الأمير إلا أن يدعوني وأمضي الى من دونه اذا دعاني، وانما يحسن أن يقول: وأمضي الى من دونه وان لم يدعني. وكذلك لا يجوز أن يقول: أنا لا أتفضل بالكثير وأتفضل باليسير. وهذا وجه، ومن خالف فيه فهو مكابرة.

ويمكن أن يعارضوا بهذه الآية على وجه آخر، وهو أن لفظة «ما» يجب عمومها عند من ذهب الى العموم لكل مالا يعقل، واذا أخبر تعالى أنه يغفر مادون الشرك، عم ذلك الكبير والصغير، وما وقعت منه توبة وما لم يقع منه توبة، لأجل عموم ظاهر آياتهم. لأننا نعكس ذلك ونقول: بل خصصوا ظاهر تلك الآيات لعموم ظاهر هذه الآيات.

فان تعلقوا باشتراط المشية بقوله تعالى «لمن يشاء» [يقتضي] (٢) الاجمال.

قلنا لهم: ما دخلت المشية فيما تناوله اللفظ العام، لأنها دخلت فيمن يغفر له لا فيما يغفره.

ويمكن أن يعارضوا في هذه الآية بوجه آخر، وهو: أن الله تعالى علق

الغفران بالمشية، والظاهر من تعليقه بها أنه تفضل غير واجب، لأن الواجب لا تعلق بالمشية، لأن أحداً لا يقول: أنا أفعل الواجب إن شئت، وأنا أشكر (١) النعمة إن اخترت (٢).

و أما بيان وجه المعارضة بالآية الثانية فهو: أنه تعالى خبر بأنه يغفر للناس على ظلمهم، وذلك إشارة الى الحال التي يكونون فيها ظالمين، ويجري مجرى قول القائل لقت فلاناً على اكله وأوده على عذره.

وليس لهم أن يشترطوا في هذه الآية التوبة، لأنه عدول عن الظاهر، ومطرق (٣) لمن يشترط في ظواهر آياتهم.

و أما وجه المعارضة بالآية الثالثة فهو: أنه تعالى أخبر (٤) أن يغفر الذنوب جميعاً، وظاهر ذلك يقتضي غفرانها بغير اشتراط توبة ولا غيرها، ولولا أن الكفر أخرجه من هذا الظاهر (٥) دليل لكان متناولاً له، وقوله تعالى عقيب هذه الآية «وأنسيوا الى ربكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب» (٦) لا يقتضي اشتراط ظاهر الآية الاولى مع اطلاقه، فان عطف المشروط على المطلق والخصوص على العموم جائز.

فأما الطريقة الثالثة التي وعدنا بذكرها في الكلام على الآيات التي اعتمدها فهي، أن نقول لهم:

أنتم تشرطون في عموم آيات الوعيد التوبة وزيادة الثواب، وانما اشترطتموها لأنها يؤثران في استحقاق العقاب، ومعلوم أن العفو اذا وقع أسقط العقاب كاسقاط التوبة وزيادة الثواب له، فقد شارك العفو الشرطين اللذين ذكرتموهما في معناهما، فألا شرطتموه كما شرطتم مايجري مجراه.

(١) في النسختين «ان أشكر».

(٢) في هـ «ان أخرت».

(٣) كذا في النسختين.

(٤) في النسختين «أنه تعالى أنه أخبر».

(٥) في النسختين «من هذه».

(٦) سورة الزمر: ٥٤.

فاذا قالوا: الفرق بين الأمرين أن العقل يقتضي سقوط العقاب بالتوبة وزيادة الثواب، وليس في العقل أن العفو قد يقع لا محالة.

قلنا: هذه مغالطة، وذلك أن العقل كما يقتضي سقوط العقاب عند التوبة وزيادة الثواب فكذلك يقتضي سقوطه عند وقوع العفو، وكما يجوز العقل أن يعفو مالك العقاب وأن لا يعفو، فكذلك يجوز أن يقع توبة أو يزيد ثواب كما يجوز أن لا يكون ذلك، فيجب أن يقابلوا بين الوقوع والوقوع في الأمرين وبين الحال قبل الوقوع، فانكم تجدون شرطنا مساوياً لشرطيكم.

فان كان على ما تزعمون ظاهر عموم الوعيد يقتضي أنه تعالى لا يختار العفو، فظاهر ذلك أيضاً يقتضي أن أحداً لا يختار التوبة، ولا ما يزيد (١) ثوابه على عقاب فاعله (٢)، لأنكم انما تنفون بالظاهر اختياره العفو ليسلم وقوع العقاب بمستحقه، وهذا بعينه قائم في التوبة وزيادة الثواب، فألا كانت الظواهر مؤمنة من عقابه.

فان قالوا: لا فائدة في قوله تعالى: من لم يتب ولم يزد ثوابه عقابه ولم أعف عنه فاني أعاقبه. فان ذلك معلوم والضرورة تدعو اليه، فان كل من لم يسقط عقابه بشيء من مُسقطات العقاب لابد من أن يكون معاقباً.

قلنا: قد يمكن في مستحق العقاب منزلة ثالثة بين أن يستوفي عقابه وبين أن يسقط عقابه، لأنه غير ممتنع أن يبقى العقاب في جنبه مستحقاً فلا يسقط ولا يستوفي، واذا كان العقل مجوّزاً ذلك جازاً نستفيد بآيات الوعيد وقوع العقاب بمن لم يسقط عنه.

على أنا اذا سلمنا لكم تبرعاً عدم الفائدة من ذلك فالفائدة انما تعد مع استيفاء الشرائط الثلاث، وأيّ واحدة ألفتيناها أدخل الكلام في الفائدة، فلم

(٢) في النسختين «على عقابه فاعله».

(١) في هـ «وما لا يزيد».

جعلتم ما يلغى هو العفو دون التوبة وزيادة الثواب ؟

فان قالوا: قد بنيتم طريقتكم هذه على صحة اسقاط العقاب، وليس يخلو اسقاطه من أن يقع قبل المعصية أو في حالها أو بعدها، ولا يجوز أن يكون واقعاً قبلها ولا في حالها، لأن الاسقاط تصرف في الحق وفي مقابلته الاستيفاء، فكماً لا يحسن الاستيفاء قبل المعصية ولا في حالها، لا يجوز الاسقاط. وان كان الاسقاط بعد المعصية فقد علمنا أنه لا أحد من المكلفين إلا وهو مقطوع اذا سرق وأصر على وجه الجزاء والنكال، وكذلك كل زان مصرّ يحدّ على سبيل العقوبة، فلو جاز العفو لقدح فيما تقرر من الاجماع.

قلنا: أما اسقاط الحق قبل ثبوته فغير جائز، غير أنه يمكن أن يقال إنه مانع من ثبوت الحق مستقبلاً، ويجري مجرى قول القائل لغيره «كل حق أستحقه مستقبلاً عليك فقد وهبته لك». ولا معنى للمضايقة في هذا القسم، وانما الكلام كله معهم في اسقاط العقاب بعد وقوع المعصية.

و الذي ادّعوه من الاجماع في قطع السراق وجلد الزناة فيه من المرجئة كل الخلاف، لأنهم لا يقطعون نكالاً ولا يجلدون عقوبة إلا من علموا استحقاقه للعقاب، وان العفو ما أسقطه عنهم، ويجرون قطعه من غير علم بسقوط العقاب عنه بالعفو مجرى قطعه مع تجويز كونه تائباً. ولا خلاف بيننا وبينهم في أن المشهود عليه بالسرقة أو الزنا والمقرّهما لا يحدّان على وجه العقوبة والاستحقاق، لأننا لا نأمن أن يكون الباطن بخلاف الظاهر.

فان قالوا: قولكم يؤدي الى تعذر قطع سارق على سبيل العقوبة، لتعذر الشرط الذي راعيتموه.

قلنا: لو لم يكن معرفة ذلك على ما ادعيتم لم تخرج آية القطع من أن تكون مفيدة، لأنها انما تدل على استحقاق العقوبة فيمن كان على الصفة المخصوصة، ولا يقدح في ذلك فقد طريق لنا الى العلم بالشرائط.

على أن الشروط التي يعتبرها مخالفنا في قطع السارق على سبيل النكال والعقوبة تكاد تكون متعذرة، لأنهم يشترطون علم الامام بكون السارق سارقاً لما يملكه المسروق منه وتناوله له من حرز وقيمته بالغة القدر الذي يجب فيه القطع، ويعلمه في حال التناول كامل العقل قد وقعت عنه الشبهات مضراً غير تائب. ومعلوم الاحاطة بهذه الشروط كلها، فان ادعي فيه الامكان تقديرأ قدرنا مثل ذلك في العفو، لأنه غير ممتنع فرضاً وتقديرأ أن يجعل الله تعالى للامام علامة يميز بها بين من عفي عنه وبين من لم يعف عنه.

على أن امثال آيات الحدود ممكن على كل حال في الكفار، لأننا نأمن فيهم ثبوت ما يقتضي اسقاط العقاب.

و ربما استدل المخالف في ارتفاع العفو عن مستحق العقاب بأن يقول: لو عفا الله عنهم لم تخل حالهم بعد العفو من امور: إما أن يدخلهم الجنة، أو النار، أو لا يدخلهم جنة ولا ناراً. فان أدخلهم الجنة لم يخل من أن يكونوا فيها مثابين أو غير مثابين، وان أدخلهم النار فاما أن يكونوا معاقبين أو غير معاقبين. وكونهم في غير جنة ولا نار إما بأن افنوا أو اميتوا، أو بأن يكونوا أحياء في دار اخرى.

يمنع الاجماع منه، لأن الأمة مجتمعة على أن كل مكلف لا منزلة له في الآخرة بين الجنة والنار، والاجماع أيضاً يمنع من أن يدخلوا الجنة ولا يثابوا فيها، ويدفع أيضاً أن يكونوا في النار غير معاقبين أو معاقبين، وان كان العقل يمنع من عقابهم بعد اسقاطه، فلم يبق إلا أن يدخلوا الجنة مثابين. ولا ثواب لهم يستحقونه، لأن عقاب معاصيهم قد أحبط ثوابهم والتفضل بالثواب قبيح. فوجب القطع على بطلان العفو، لأن تجويزه يؤدي الى علم فساد.

و الجواب عن هذه الشبهة: أنها إن بنيت على أن الثواب ينحبط بالعقاب، وقد دللنا فيما تقدم من هذا الكتاب على بطلان التحابط.

والصحيح في هذا الموضع أنّ الله تعالى اذا عفا عن فسّاق أهل الصلاة فسقط عقابهم أدخلهم الجنة وأثابهم بما يستحقونه على إيمانهم وطاعاتهم. فان قيل: مع نفيكم التحابط كيف قولكم فيمن كفر بعد إيمان أو آمن بعد كفر؟ قلنا: نجوّز أن يتلو الايمان الكفر، ولا نجوّز أن يكفر المؤمن جملة. وفي المرجئة من جوز أن يكفر، لكنه لا بدّ بعد ذلك من أن يؤمن ويوافي بإيمانه. والصحيح الأول.

و اذا وقع الايمان بعد الكفر فان الله تعالى يغفر عقاب الكفر تفضلاً، ولو شاء يؤاخذ به، لكن السمع منع [من] (١) ذلك. و انما قلنا إن المؤمن لا بدّ من أن يوافي بإيمانه، أن الاجماع واقع على أن الايمان يستحق به الثواب الدائم، فلو جاز أن يكفر المؤمن كفراً يوافي به لا استحق فاعله الثواب والعقاب الدائمين، لاجماعهم أيضاً على أن الكفر الموافي به يستحق عليه العقاب الدائم، والاجماع يمنع من استحقاق الأمرين على سبيل الدوام.

و أيضاً فان التحابط اذا بطل واجتمع الاستحقاقان الدائمان فلا بدّ اذا فعل المستحق منها من أن يتلو الثواب العقاب والعقاب الثواب، واجتمعت الأمة على أن الثواب في الآخرة لا يقطع ولا يتخلله عقاب.

فاذا قيل: كيف تدعون الاجماع في دوام المستحق من الثواب على الايمان، وفي الناس من يقول إنه لا يستحق على الله تعالى شيء، وفيهم من يشترط في استحقاق الثواب بالايمان الموافاة كما شرطتم ذلك في الكفر.

قلنا: أما من نفى أن يستحق على الله تعالى شيء من المجبرة، أو من نفى استحقاق الثواب من جهة العدول من البغداديين، فهم معنا مجمعون على أن

الثواب اذا لم يحبطه فاعله، فلا بدّ من أن يفعل به ويوصل اليه، فلو جعلنا مكان قولنا إنه يستحق الثواب أنه لا بدّ من أن يفعل به الثواب الدائم متى لم يحبطه زالت الشبهة.

على أن البغداديين يعترفون بالاستحقاق، وانما يضيفونه الى الحكمة والوجود، فما خالفوا في أصل الاستحقاق، والمجبرة تنفي الاستحقاق لكل شيء من الأفعال على كل وجه. فاذا قلنا أجمع كل من أثبت استحقاقاً بالأفعال على كذا خرجت المجبرة منه.

وأما من شرط في استحقاق الثواب بالايان الموافاة. فقوله باطل، لأن وجوه الأفعال وشروطها التي منها يستحق بها ما يستحق لا يجوز أن تكون منفصلة منها، ومتأخرة عن وقت حدوثها. والموافاة منفصل عن وقت حدوث الايمان، فكيف يكون شرطاً أو وجهاً في استحقاق الثواب به.

ولا يلزمنا ذلك اذا فرقنا بين الكفر الموافي به وما لا يوافي به في دوام المستحق عليه من العقاب، لأننا ما جعلنا الموافاة شرطاً ولا وجهاً في الاستحقاق ولا في دوامه، بل جعلناها دلالة لنا وأمانة على صفة المستحق، واذا لم يواف بكفره دلنا ذلك على أنّ كفره وقع في حال حدوثه على وجه يقتضي ذلك، والذي يوافي به من الكفر نقطع على أنه وقع للأصل على وجه يقتضي دوام عقابه، فالموافاة دلالة عندنا وليست وجهاً ولا شرطاً في الاستحقاق، والدلالة لا تجعل المدلول على ما هو عليه.

فاذا قيل لنا: فبأي شيء يفسد قول من جعل الموافاة بالايان دلالة على وقوعه في حال حدوثه على وجه يوجب دوام ثوابه، وأن الموافاة اذا لم تحصل دل عدمها على أن الايمان وقع (١) في ابتداء حدوثه مستحقاً به الثواب

المنقطع.

قلنا: يمنع من ذلك الاجماع، لأنه لا أحد يقول بذلك من الأمة كلها. ومن شرط الموافاة في استحقاق الثواب بالايان جعلها وجهاً لاستحقاقه وجهة، وجعل ابتداء الاستحقاق عندها ولا يجعلها دلالة وكاشفة، فكان كل من ذهب الى أن ما يقتضي استحقاق الثواب بالايان تابع لحال حدوثه وغير منتظر، يذهب الى أن كل ايمان يستحق به في حال حدوثه الثواب الدائم.

فاذا قيل: بأي شيء فصلتم بين الكفر الموفى به والذي لا يوفى به في دوام العقاب؟

قلنا: بالاجماع، لأننا قد بينا أن دوام العقاب أو انقطاعه لا يعلم عقلاً، وانما يعلم بالسمع، وقد اجتمعت الأمة على أن عقاب الكفر الذي يوفى به دائم فقطعنا عليه وما لا يوفى به الاجماع على دوامه ولا انقطاعه، وانما يرجع [في] ذلك (١) الى الدليل، ولو كان عقاب الكفر الذي لا يوفى به دائماً لكان قد اجتمع للمكلف الواحد استحقاق الثواب والعقاب على سبيل الدوام، وقد بينا فساد ذلك.

وانما رجحنا القول بأن المؤمن لا يكفر على القول بجواز كفره (٢) من غير أن يوفى به، من أجل أن الكفر يستحق به الاستحقاق والذم واللعن، فلو جامع الايمان مع بطلان التحابط لوجب أن يكون المرتدون يستحقون منا المدح والتعظيم على ماتقدم من ايمانهم، وان استحقوا الاستخفاف واللعن على كفرهم. واجتمعت الأمة على أن كل مظهر لكفر وردة فانه لا يستحق شيئاً من التعظيم والثواب، وذلك معلوم من دينه صلى الله عليه وآله ضرورة.

فاذا قيل لنا: فقد نرى كثيراً من كان مؤمناً يكفر، وربما بقي من الكفر

(٢) في النسختين «لجواز كفره».

(١) الزيادة من م.

الى حال موته، وقد قال الله تعالى «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازدادوا كُفْرًا» (١).

قلنا: ليس كل من أظهر الايمان يكون مؤمناً على الحقيقة، وإذا وجدنا مظهراً للكفر بعد اظهار الايمان قطعنا على أن ما أظهر من الايمان لم يكن في الباطن وعند الله تعالى عليه.

فأما المراد بالآية فانما سَمِيَ من أظهر الايمان مؤمناً على العرف، كما قال الله تعالى «فان علمتموهن مؤمنات» (٢)، وكما قال الله عز وجل «فتحرير رقبة مؤمنة» (٣)، ولا شبهة في أنه تعالى أراد اظهار الايمان.

فصل

(في الكلام في أحكام [أهل] الآخرة)

اعلم أن سقوط التكليف عن جميع أهل الآخرة واجب، أما أهل الثواب فلأنه يجب أن يكون خالصاً من المشاق وجب سقوط تكليفهم، وأما المعاقب فلو كان مكلفاً لجاز وقوع التوبة منه وسقوط العقاب بها.

ولو اعتمد في سقوط التكليف عن أهل الآخرة عن أن الاجماع مانع من تجويز استحقاق الثواب هناك أو عقاب لكان واضحاً، وقوله تعالى «كلوا واشربوا» (٥) لأهل الجنة ليس بأمر على الحقيقة وان كانت له صورته.

وعند أبي علي وأبي هاشم أنه أمر لكنه زائد في سرور أهل الجنة اذا علموا ان الله تعالى أراد منهم الأكل وأمرهم به، ويكون الأمر تكليفاً اذا انضمت اليه المشقة.

(٢) سورة الممتحنة: ١٠

(٤) الزيادة من م.

(١) سورة آل عمران: ٩٠

(٣) سورة النساء: ٩٢

(٥) سورة البقرة: ٦٠.

فاذا قيل: فأهل الجنة يشكرون الله تعالى على نعمه.

قلنا: الشكر بالقلب يرجع الى الاعتقادات، والله تعالى يفعل فيهم المعارف كلها، فلا وجوب عليهم. وأما الشكر باللسان فيجوز أن يكون لهم فيه لذة، فيكون غير منافٍ للثواب.

ومما يجب عليه: أن معارف أهل الآخرة ضرورية، وهم ملجأون الى أن لا يفعلوا القبيح.

والذي يدل على أنهم يعرفون الله تعالى - قبل أن نبين كيفية هذه المعرفة - أن المثاب لابد أن يعلم وصول الثواب اليه على الوجه الذي استحقه، وقد علمنا أن العلم بما ذكرناه لا يصح إلا مع كمال العقل والمعرفة بالله تعالى وحكمته، ليعلم أن مافعله به هو الذي استحقه. والقول في المعاقب مثله في المثاب.

و أيضاً فإن من شرط الثواب أن يصل الى مستحقه مع الاعظام والاكرام من فاعل الثواب، لأن الاعظام من غير فاعل الثواب لا يؤثر فيه، والاعظام لا يعلم إلا مع القصد الى التعظيم، ولا يجوز أن يعلموا قصده ولا يعلموه. وكذلك القول في العقاب ووصوله على سبيل الاستخفاف والاهانة، ووجوب معرفة القصد من فاعله.

و أيضاً فإن الثواب يجب وصوله الى المثاب الى أبلغ وجوه الانتفاع، وهذا يقتضي أن يكون المثاب كامل العقل. واذا فعل به الثواب ولم يعلم أنه هو الذي استحقه عرض بذلك الاعتقاد الجهل، لأن الأصل في النفع أنه تفضل. وكذلك أهل النار متى لم يعرفوا رهم وأنه قد أوصل اليهم الآلام على سبيل الاستخفاف (١) كانوا معرضين لاعتقاد كونها ظلماً، وهو جهل.

(١) في هـ «الاختلاف».

و يقدر في هذا الوجه خاصة: أن العاقل يعلم بعقله قبح الاقدام على ما لا يأمن كونه جهلاً، وإذا لم يعلموا جهة وقوع الثواب أو العقاب بهم وجب أن يتوقفوا عن الاعتقاد فيشكوا.

و اذا وجب في أهل الآخرة أن يكونوا عارفين بالله تعالى فلا يخلو معرفتهم من أن يكون من فعل الله تعالى فيهم أو من فعلهم، فان كانت من فعلهم لم يخل من أن تكون واقعة عن نظر مختار أو ملجأ الى فعله، أو عن تذكر نظر، أو بأن يلجأ الفاعل الى نفس المعرفة من تقدم نظره. وإذا أبطلنا ماعدا المعرفة الضرورية ثبت ما أردناه.

و لا يجوز أن تكون واقعة عن نظر مبتدأ، لأن ذلك تكليف وهو مشقة، وقد بينا سقوط التكليف عنهم.

و ليس لهم أن يقولوا: إن الشبهات لا تعرض في دار الآخرة بمعينة تلك الايات والأحوال، لأن ذلك كله لا يمنع من تطرق الشبهة، وأن تكون المعرفة مكتسبة. كما لا يمنع معاناة المعجزات وظهور خرق العادات في الدنيا من اكتساب المعرفة وتطرق الشبهة، وان قلت أو كثرت.

و لا يجوز أن يكون الالغاء الى المعرفة، لأن الالغاء الى أفعال القلوب التي تخفى عن غير الله تعالى، لا يجوز أن يكون إلا من الله تعالى. وإذا وجب أن يكون الملجأ الى العلم عارفاً بالله تعالى، فقد استغنى بتقدم المعرفة حق الالغاء اليها.

و قد قيل: إنما يلجأ الى العلم، بأن يعلم أنه متى حاول اعتقاد غيره منع منه فقد أمر على الاعتقاد الذي وصفنا حاله، لا يكون له الاعتقاد علماً، لأنه ليس من الوجوه المذكورة (١) التي يكون لها الاعتقاد علماً كالنظر وتذكر

الدليل وغيرهما. وإذا بطلت الأقسام التي قسمناها (١) وجب كون معارفهم ضرورية.

واعلم أن أهل الآخرة أن يكونوا مضطرين إلى أفعالهم - على ما ذهب إليه أبو الهذيل، لأن الاضطرار في الأفعال ينقص من لذتها - فالتخير فيها أبلغ في اللذة والسرور، لأن الله تعالى إنما رغب في وصول الثواب إلينا في الآخرة على الوجه المأول المعروف في الدنيا، وإنما يكون ذلك على وجه التخير.

وهذا الوجه وإن لم يستمر في أهل النار ولأ في جمع أهل الموقف، فبالاجماع نعلم تساوي الجميع في هذا الحكم، لأن الناس بين قائلين: فقالل ذهب إلى الضرورة ويعم بها [على] (٢) جميع أهل الآخرة، والآخر يذهب إلى الاختيار فيعمهم به أيضاً.

وإذا تأملت القرآن وجدته (٣) دالاً على أن أهل الآخرة متخيرون لأفعالهم، لأنه تعالى أضاف إليهم الأفعال، فقال تعالى «ياكلون» و«يشربون» و«يفعلون»، وذلك يقتضي أنها أفعال لهم لا ضرورة فيه، وقوله تعالى «وفاكهة مما يتخيرون» (٤) صريح في أنهم مختارون.

وإذا ثبت أنهم غير مضطرين إلى أفعالهم ولم يجز أن يكلفوا ترك القبيح لما تقدم ذكره، فلا بد إذا علمنا أن القبيح لا يقع منهم من أن يكونوا ملجئين إلى أن لا يفعلوا، وإنما يكونوا ملجئين بأن يعلمهم الله تعالى أنهم متى حاولوا القبيح منعوا منه. وقد ثبت في الشاهد أن الاجزاء يقع بهذا الوجه مع غلبة الظن وتظاهر الأمارات، فبأن يقع مع العلم أولى.

ويمكن أن يلجأ بوجه آخر، وهو: أن يعلمهم استغناءهم عن القبيح

(١) في النسختين «قسماها».

(٢) الزيادة من م.

(٣) في النسختين «وجدت».

(٤) سورة الواقعة: ٢٠.

بالحسن المطابق لأغراضهم وشهواتهم مع ما في القبيح من المضرة، فيكونوا ملجئين الى أن لا يفعلوه. ويخالف حالهم في ذلك حال القديم تعالى اذا لم يفعل [القبيح] (١) لقبحه، لأن المنافع والمضار لا يجوزان عليه تعالى، فالالغاء فيه غير متصور.

و ليس يجب اذا كانوا متصورين للمضرة في القبح أن يكونوا في الحال مغمومين وعلى مضرة، لأن تصور المضرة في المستقبل لا يوجب في الحال، لا سيما اذا كان الوصول اليها مأموناً. والوجه الأول كانه أئين وأوضح.

فصل

(في عذاب القبر)

اعلم أن من الناس من أحال عذاب القبر، وفيهم من أجازاه لكنه ذهب الى قبحه. والصحيح أنه جائز غير محال (٢) ولا وجه فيه للقبح. فأما الدلالة على صحته و رفع استحالته: فمن حيث ان الميت اذا أُعيد حياً صحّ أن يعاقب كما صحّ ذلك فيه قبل الموت، ولعل من أحاله ظن أنه يعاقب وهو ميت.

و أما ضيق القبر عن العقاب فانه يجوز أن يوسع حتى يمكن المعاقبة. على أن المتولي من الملائكة للمعاقبة لا يحتاج الى سعة موضع للطافته، ولا وجه للإحالة.

و اذا كان العقاب مستحقاً جاز تقديم بعضه في أحوال الدنيا كما نقوله في الحدود، ولا يجب أن يكون قبيحاً لكونه عبثاً لا يمتنع أن يكون مصلحة لمن يتولاه من الملائكة، ويجوز أن يكون مصلحة لنا في حال التكليف اذا علمنا

(٢) في هـ «بين محال».

(١) الزيادة من م.

أن ذلك يقع في القبر، ونكون معه أقرب الى الامتناع من القبيح.
 فاذا قيل: لا حال (١) نبشنا فيها الميت إلا ونجده على حاله.
 قلنا: ليس لعذاب القبر وقت مخصوص، فليس يمتنع أن لا يوافق حال
 ظهور الميت لنا في النبش حال تعذيبه، وتتقدم احدى الحالتين على الاخرى
 وتتأخر.

فاذا لوقيل: لو عذب في القبر لوجب أن يكون عاقلاً (٢) قادراً على
 الكلام فيجب أن يسمع كلامه.

قلنا: أما كمال العقل فيجب مع العقاب على ما بيناه، ويجوز أن لا يقدر
 على كلام يُسمع، وأما بارتفاع القدرة أو بحصول حائل عن سماعه.
 وأما الطريق باثبات عذاب القبر بعد أن بينا جوازه وصحته فهو الاجماع،
 لأن الأمة لا تختلف فيه، ومن خالف فيه من ضرار بن عمرو ومن وافقه
 شاذ، قد تقدمه الاجماع وتأخر عنه.

و أما الاستدلال على ذلك بقوله تعالى «ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا
 اثنتين» (٣) فيفسد بأن بعض الامامية يقول برجعة بعض الأموات الى
 الدنيا، فيثبتون موتين ليس منهما الموتة في القبر بعد الحياة منه.

فاذا قيل لهم: فيلزمكم على الرجعة أن يكون الموت ثلاثاً، قالوا: ليس
 يجب الرجعة في كل ميت، ويجوز أن تكون الآية الواردة بتثنية الموتين خبراً
 عمن لم يعد الى دار الدنيا.

وبعد، فأما الخبر بوقوع الموتين يمنع من أن يكون الموتة واحدة، ولا يمنع
 من الزيادة الى الاثنين. ألا ترى أن قوله تعالى «وأحييتنا اثنتين» لم يمنع من
 حياة ثالثة، ومن أثبت عذاب القبر لأبد له من أن يقول إن الاحياء ثلاث

مرات: مرةً في أحوال التكليف، وثانية لعذاب القبر، وثالثة للنشور والبقاء الدائم.

فما يلزم الامامية من تثليث الموتة (١) يلزم مخالفهم في تثنية الاحياء. وتسمية الملكين بمنكر ونكير جائز، لأن الأسماء ألقاب، وليس بجارية مجرى الاشتقاق، وهذا كما لقبت العرب وسميت بظالم وقلب وسراق وماجرى هذا المجرى. وقد قيل إن منكراً ونكيراً مشتقان من استنكار المعاقب لفعلها ونفاره عنه.

فصل

(فيما يقع في أحوال الموقف من محاسبة)

(وذكر الميزان والصراط وشهادة الجوارح)

اعلم أن الله تعالى وإن كان عالماً بجميع المعلومات وغير مستفيد بالمسائلة والمواقفة علماً. فليس يمتنع أن يكون في ذلك أغراض وفوائد يفعل لأجلها، لأن بالمحاسبة والمسائلة وشهادة الجوارح تنكشف حال أهل الجنة وحال أهل النار، ويتميز كل فريق من صاحبه، فيُسَرَّ بذلك أهل الجنة والثواب، ويشتد اليه سكونهم وبه انتفاعهم، ويغتمّ به أهل العقاب ويعظم لأجله انزعاجهم وقَلَقهم بانتظار وقوع العقاب بهم. وغير ممتنع أن يكون في العلم بذلك والتوقع له في أحوال التكليف زجر عن القبيح، وبعث في فعل الواجب.

وقد نطق القرآن بالمحاسبة، واجتمعت الأمة على وقوعها، فلا وجه للشك فيها، وكذلك نشر الصحف، وشهادة الجوارح.

غير أن المسألة وإن كانت عامة فانها مترتبة، فتكون للمؤمنين سهلة خفيفة

لَا إِيْلَامَ فِيهَا، وَلِلْكَافِرِ عَلَى سَبِيلِ الْمُنَاقَشَةِ وَالتَّبَكُّيْتِ وَالتَّهْجِينِ، وَقَدْ فَصَلَ الْقُرْآنَ بِتَصْرِيحِهِ بَيْنَ الْحَسَابِينَ.

وَأَمَّا كَيْفِيَّةُ شَهَادَةِ الْجَوَارِحِ، فَقِيلَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى بَنَاهَا بَنِيَّةً حَيًّا مُنْفَصِلًا فَتَشْهَدُ بِذَلِكَ. وَقِيلَ إِنَّهُ تَعَالَى يَفْعَلُ الشَّهَادَةَ فِيهَا، وَأَضَافَهَا إِلَى الْجَوَارِحِ مَجَازًا. وَفِي الْوَجْهِ الْأَوَّلِ مِنَ الْمَجَازِ مِثْلُ مَا فِي لَثَائِدِ، لِأَنَّ الْأَوَّلَ يَقْتَضِي أَنَّ الْيَدَ وَالرَّجْلَ خَرَجَتَا مِنْ كَوْنِهَا يَدًا وَرَجْلًا إِذَا بَنِيَتْ بَنِيَّةً حَيًّا مُنْفَصِلًا، وَالظَّاهِرُ إِضَافَةُ الشَّهَادَةِ إِلَى الْجَوَارِحِ.

وَقَدْ قِيلَ: إِنَّ الشَّهَادَةَ وَقَعَتْ مِنَ الْعَاصِي (١) نَفْسُهُ، وَأُحْوِجَ إِلَى أَنْ يَشْهَدَ بِمَا فَعَلَ وَيُقَرِّبَهُ، وَبَنَى اللَّهُ تَعَالَى جَوَارِحَهُ بَنِيَّةً يُمْكِنُ أَنْ يَسْتَعْمَلَ فِي الْكَلَامِ، وَيَكُونَ آلَةً فِيهِ.

وَيَقْوِي هَذَا الْوَجْهَ قَوْلُهُ تَعَالَى «تَشْهَدُ عَلَيْهِمُ أَلْسِنُهُمْ» (٢)، وَمَعْلُومٌ أَنَّ شَهَادَةَ اللِّسَانِ هِيَ فِعْلُ صَاحِبِ اللِّسَانِ، وَكَذَلِكَ بَاقِي الْجَوَارِحِ، وَقَدْ يَقُولُ أَحَدُنَا لغيره «أَقْرَأَ لِسَانَكَ بِكَذَا» وَإِنَّمَا الْإِقْرَارُ بِالْحَيِّ، وَكُلُّ هَذَا جَائِزٌ.

وَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ عِبَارَةً عَنْ وَضُوحِ الْأَمْرِ فِي لَزُومِ الْحُجَّةِ لَهُمُ وَالْعِلْمِ بِمَا فَعَلُوهُ وَكَسَبُوهُ، فَعَبَّرَ عَنْ قُوَّةِ الْعِلْمِ بِشَهَادَةِ الْجَوَارِحِ، كَمَا يَقُولُ الْعَرَبِيُّ «شَهِدْتَ عَيْنَاكَ بِكَذَا وَأَقْرَأْتُ بِأَنَّكَ فَعَلْتَ كَذَا»، وَإِنَّمَا يُرِيدُ الْعِلْمَ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمُرَادِهِ.

فَأَمَّا الْمَوَازِينُ فَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّهَا عِبَارَةٌ عَنِ الْعَدْلِ وَالتَّسْوِيَةِ الصَّحِيحَةِ وَالْقِسْمَةِ الْمُنْصَفَةِ، كَمَا يَقُولُونَ «أَفْعَالُ فُلَانٍ مُوزُونَةٌ» وَ«كَلَامُهُ بِمِيزَانٍ». وَهَذَا الْوَجْهُ أَشْبَهَ بِالْفَصَاحَةِ.

وَذَهَبَ قَوْمٌ آخَرُونَ إِلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ الْمِيزَانَ ذَوَا الْكَفَتَيْنِ، وَأَنَّ الْأَعْمَالَ وَإِنْ

(١) فِي هـ «الْعَاصِي».

(٢) سُورَةُ النُّورِ: ٢٤.

لم توزن في نفسها فالصحف المكتوب فيها هذه الأعمال يصح الوزن عليها.
وقيل: يُجعل النور في احدى الكفتين (١) علامة للرجحان، والظلمة في
الآخرى علامة للنقصان.

و الوجه في حسن ذلك وحسن ما تقدمه من شهادة الجوارح ما قدمنا ذكره
في وجه حسن المحاسبة والمواقفة.

و أما الصراط فقليل: إنه طريق أهل الجنة وأهل النار، وأنه يتسع لأهل
الجنة ويتسهل سلوكه لهم، ويضيق على أهل النار ويشق سلوكه حتى يتعثروا،
ولا يجوز أن يكون شاقاً على الجميع كما يقوله الجهال.
وقيل أيضاً: إن المراد به الحجج والأدلة المفرقة بين أهل الجنة وأهل
النار، والمميّزة بينهم.

فصل

(في بيان ما تعبدنا به في مستحق الثواب أو العقاب)

اعلم أن من ظهر لنا منه فعل قبيح من كفر أو فسق، قطعنا على أنه
مستحق للعقاب، ويكفي في القطع هذا الظاهر، ولا يجري ذلك مجرى من
أظهر لنا ما يستحق به الثواب، لأن باظهار ذلك لا يستحق الثواب.

و اذا ظهر الفعل القبيح من كفر أو فسق، ورأينا أمارات الاصرار وانتفاء
التوبة زال التجويز لأن يكون عقابه سقط بالتوبة ونفي التجويز لاسقاطه
بالعفو، فان العقل يحيز اسقاط عقاب كل معصية من كفر أو فسق، فان كنا
بمجرد العقل من غير أن يقطع لنا بالسمع على وقوع العقاب لا محالة ببعض
مستحقه (٢)، فانا نذم فاعل ذلك القبيح على شرط أن لا يكون عني عنه كما

(١) في النسختين «في أحد الكفتين».

(٢) كلمة «بعض» غير واضحة في النسختين.

نذمه اذا جَوَزنا تائباً بشرط أن لا تكون التوبة وقعت منه.
وقد قطع السمع، لأن عذرهما (١) في أن عقاب الكفر لا يغفر، وانه لا بد من استيفائه، وكل من ظهر لنا منه كفر نذمه اذا علمنا اصراره قطعاً من غير شرط، فاذا غاب عنا وجَوَزنا توبته شرطنا في ذمه ارتفاع التوبة.
وأما المعاصي التي ليس بكفر، فانا نذم فاعلها بشرط أن لا يكون الله تعالى أسقط عقابها، لأنه لا قطع فيها على استيفاء العقاب، وقد تقدم بيان ذلك. فان كنا نجوز توبة هذا العاصي إما بغيبة أو الحضور انضاف تجويز سقوط العقاب بالتوبة الى تجويز سقوطه بالعفو، فتأكد وجوب الشرط الذي ذكرناه.

وأما من أظهر الطاعات من ايمان وغيره، فانا لا نكلم بمجرد اظهاره استحقاقه الثواب، لأن الوجوه التي يقع عليها الفعل فيستحق به الثواب مخفي علينا، ونحن نشترط في مدحه أن يكون ظاهره كباطنه، ووقوع الطاعة منه على الوجه الذي يستحق به الثواب.

ولا يجوز أن نشترط ارتفاع ما يحبط الثواب، لأن التحابط باطل عندنا، وانما يشترط ذلك من يقول بالتحابط. واذا عصمة (٢) من وقعت منه الطاعة وأن باطنه كظاهره والينا ومدحناه على القطع لفقد ما يقتضي الشرط. وهذه الجملة كافية.

فصل

(في الاكفار والتفسيق)

اعلم أن الفسق عندنا عبارة عن كل معصية لله تعالى، ولا يخص بذلك

(٢) كذا في النسختين.

(١) كذا في النسختين، ولعل الصحيح «لأن عذرنا».

كباثر من صغائر، لأن معاصي الله تعالى عندنا كبائر، وإنما نقول على بعض الأحوال كبيرة وصغيرة (١) بالاضافات. وإذا ما أضفنا ما يستحق به كبير العقاب الى المعاصي الى ما يستحق به قليله، قلنا هذا أكثر من ذلك، فإذا أضفنا ذلك القليل العقاب الى ما عقاب ذلك الأول أكثر من عقابه، قلنا هذا أصغر. فقد يجتمع في القبح الواحد أن يكون صغيراً كبيراً باضافتين مختلفتين. و الفسق في اللغة عبارة عن الخروج عن الشيء، إلا أنهم بالتعارف جعلوه عبارة عن الخروج من حسن الى قبيح، ولا يقولون فيمن خرج من قبيح الى حسن أنه فسق بالاطلاق.

و أما الكفر فعبارة عما يستحق به دوام العقاب وكثيره، ولحقت بفاعله أحكام شرعية، نحو منع التوارث والتناكح وما أشبه ذلك. ولا سبيل من جهة العقل الى العلم بكون الفعل كفراً، وإنما نعلمه سمعاً وتوقيفاً. و إنما قلنا ذلك، لأن مقادير العقاب وزياتها أو نقصانها مما لا يعلم إلا بالسمع، وقد اجتمعت الأمة على أن للاخلال بمعرفة الله تعالى من توحيده وعدله، والاخلال بمعرفة صحة نبوة رسوله صلوات الله وسلامه عليه وآله كفر. وليس يخالف ذلك إلا أصحاب المعارف الذين قد دللنا على بطلان قولهم في المعرفة الضرورية.

و لا فرق في الاخلال بهذه المعارف بين الجهل بها أو الشك فيها أو اعتقاد ما يقدح في حصولها، لأن الاخلال بالواجب يعم الكل. وقد يئس في الكتب جهات كفر المجبرة والمشبهة، ومن قال بالصفات القديمة، وأن اعتقادهم هذه الفاسدة تمنع من أن يكونوا عارفين بالله تعالى وحكمته وعدله. والوجه فيه ظاهر، فلا معنى للتطويل بذكره.

و الكفر عندنا لا يكون إلا من أفعال القلوب دون أفعال الجوارح، كما أن الايمان لا يكون إلا بالقلب دون الجارحة، وسنبين ذلك عند الكلام في الأسماء والأحكام.

فأما أصحابنا الامامية فانهم يرون على ما ذكرناه، ويجعلون الكفر هو الاخلال بكل معرفة واجبة في أصل وقوع، ويلحقون الخلاف في الامامة بالخلاف في النبوة في أنه كفر، وكذلك العلم بالأحكام الفرعية من حظر واباحة ووجوب، ويحكمون بكفر من خالف في جميع ذلك، لأن على الجميع عندهم دلائل قاطعة وطرقاً الى العلم، فالاصول كالفروع. واجماع الامامية حجة، لما بيناه في غير موضع لكون المعصوم فيهم، غير أنهم لا يكفر بعضهم بعضاً لأجل الخلاف في بعض الفروع من الأحكام الشرعية، فبينهم خلاف معروف في مسائل متفرقة كالقول بالرؤية والعدد في الشهور وأن لفظ الطلاق الثلاث في حال واحدة يقع منه واحدة أو لا يقع شيء، ومسائل متفرقة في المواريث.

ولم نجدهم كفّروا مخالفينهم ولا حكموا عليه بالخروج عن الايمان بالخلاف في هذه المسائل اذا كان موافقاً لهم في جميع الاصول والفروع، واذا كانت الحجة هي اجماعهم فيجب أن نكفر من كفروا ونتوقف فيمن لم بكفروه.

فلم يبق إلا أن يقال لنا: كيف لا يكفر بالخلاف فيما ذكرتموه من ذهب اليه، فلو وقع هذا الخلاف من مخالف في الاصول لكان كفراً عندكم؟ قلنا: ليس يمتنع أن يكون الفعل الواحد يزيد عقابه اذا وقع على بعض الوجوه حتى يبلغ الى أن يكون كفراً، لأننا قد بينا أن الكفر هو مادام عقابه، ولا يمتنع أن يكون هذا الفعل اذا وقع على وجه آخر يكون عقابه أنقص وغير زائد.

و اذا كان هذا مجوّزاً في العقول ورأيناهم قطعوا على كفر من خالف في بعض الفروع اذا كان مخالفاً للاصول قطعنا على أن وقوعه من هذا المخالف كان على وجه يقتضي زيادة العقاب ودوامه، ويكون وقوعه ممّن هذه حالة دلالة لنا على حصول الوجوه التي يعظم الفعل لها ويكثر عقابه.

و يجري ذلك مجرى مانقوله كلنا في طاعات النبي صلى الله عليه وآله، وأنها تقع منه «ص» على وجه يزيد على ثواب كل فاعل لها منا، وان كانت في الظاهر متساوية لطاعاتنا. وما نقوله في طاعات زوجات النبي صلى الله عليه وآله ومعاصيهم في زيادة الثواب والعقاب التابعين للوجوه التي يستحقان منها. فان قيل: فلو خالف بعضهم [بعضاً] (١) في غسل الرجلين مثلاً ووقوع الطلاق الثلاث، أو خالف في صفات الائمة عليهم السلام وأعيانهم، يجب أن لا يكون كافراً، للعلة التي ذكرتم.

قلنا: ليس يجوز أن يخالف امامي فيما يعلم ضرورة، ولا يدخل في شبهة أنه من مذهب الائمة عليهم السلام، لأن الشك في ذلك قدح في الامامة. وليس ما اختلفوا فيه من الفروع يجري مجرى ما ذكرناه، لأن تلك المسائل لا يعرف فيها مذهب الائمة عليهم السلام قطعاً، وانما الأمر فيه مشتبّه ملتبس. وأما الخلاف في صفات الامام وأعيان الائمة عليهم السلام، فما أجمعوا أنه لا يكون إلا كافراً، ولا يختلفون في أنه جار مجرى التوحيد والنبوة.

فصل

(الكلام في الأساء والأحكام)

اعلم أن الايمان هو التصديق بالقلب، ولا اعتبار بما يجري على اللسان

ممن كان عارفاً بالله تعالى وبكل ما أوجب معرفته مقرراً بذلك مصداقاً فهو مؤمن.

و الكفر نقيض ذلك ، وهو الجحود في القلب دون اللسان لما أوجب الله تعالى المعرفة به ، ولا بدّ بدليل شرعي من أن يستحق به العقاب الدائم الكبير على ماتقدم ذكره.

و الى هذا المذهب ذهب المرجئة ، وان كان فيهم من ذهب الى أن الايمان هو التصديق باللسان خاصة ، وكذلك الكفر هو الجحود باللسان ، والفسق كل ماخرج من طاعة الله تعالى الى مخالفته . ومنهم من ذهب الى أن الايمان هو التصديق بالقلب واللسان معاً ، وقال في الكفر إنه الجحود بهما .

وقالت المعتزلة : الايمان اسم الطاعات ، ثم اختلفوا فقال واصل بن عطا وأبو الهذيل العلاف وأصحابهما أنه اسم لكل طاعة من الفرائض والنوافل ، وقال أبو هاشم وأبو علي واكثر المعتزلة إن الايمان اسم للواجب من الطاعات دون النفل ، وعندهم أن الايمان والاسلام والدين واحد متفق في الفائدة .

و الفسق عندهم اسم لما استحق به العقاب ، وليس كل معصية فسقاً ، لأن الصغائر المكفر عقابها لا يسمونها فسقاً ، والكفر عندهم اسم لما استحق به عقاب عظيم ، واجريت على فاعله أحكام مخصوصة ، وعندهم أن مرتكب الكبيرة فاسق ليس بمؤمن ولا [كافر] (١).

فأما الخوارج فانهم يقولون في الايمان بما يضاها قول المعتزلة ، لكنهم يقولون إن المعاصي التي يفسق فاعلها بفعلها كفر . وفيهم من أطلق على فاعلها أنه مشرك ، والفضيلية منهم تسمي كل من عصى الله تعالى بمعصية كبيرة كانت أو صغيرة كافراً مشركاً .

فأما الزيدية فانهم يجعلون الكبائر كفر نعمة، ولا يجعلونها جحوداً ولا شركاً.

و الذي يدل على صحة ما اخترناه أن الايمان في اللغة هو التصديق وليس باسم الجوارح. وهذا مما لا خلاف فيه ولا شبهة، وانما ادعى قوم في هذه اللفظة النقل.

ويشهد بأن معناها في اللغة ما ذكرناه قولهم: فلان يؤمن بالمعاد وفلان لا يؤمن بكذا، أي لا يصدق به، وقال الله تعالى «وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين» (١). واذا ثبت ذلك ولم يقم دليل على انتقال هذه اللفظة الى غير معناها في اللغة، وجب أن يكون في معناها على مقتضى اللغة.

و ان شئت أن تقول: إن الله تعالى انما خاطب العرب بلغتها ولسانها فقال عز من قائل «قرآنًا عربيًّا غير ذي عوج» (٢)، وقال جلّ اسمه «بلسانٍ عربيٍّ مبين» (٣)، وقال تعالى «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قوم» (٤)، وظاهر هذه الآيات كلها يقتضي أن اسم الايمان واقع على ما تعهده العرب وتعرفه اسماً له (٥).

فاذا قيل: فقد ثبت بعرف الشرع معاني أسماء لم توضع لها في أصل اللغة. قلنا: في المرجئة من لا يسلم ذلك، ومن سلمه قال إنما علمت ذلك بدليل أخرجه من عموم هذه الآيات، ولا دليل في الايمان وما أشبهه مما فيه الخلاف.

فان قيل: هذا يقتضي تسمية كل تصديق بأنه ايمان وكل مصدق بأنه مؤمن بلا تقييد، فان اللغة هكذا يقتضي، واذا قلتم إن الايمان اذا أطلق أفاد

(١) سورة يوسف: ١٧. (٢) سورة الزمر: ٢٨. (٣) سورة الشعراء: ١٩٥.
(٤) سورة ابراهيم: ٤ والاية في النسختين «وما أرسلنا رسولا». (٥) في النسختين «اسم له».

التصديق بالله تعالى وبما أوجب الاعتراف به، وامتنع من اطلاقه في غير هذا الموضع واستعملتموه فيه مقيداً فقد خالفتم اللغة، ولزمكم كل ما ألزمتموه مخالفكم من العدول عن ظاهر الآيات الدالة على أن القرآن عربي ونازل بلغة العرب.

قلنا: عرف الشرع أثر في اطلاق اسم ايمان ومؤمن، وخص هذا العرف هذين الاسمين بتصديق مخصوص. ولم ينتقل هذان الاسمان عما وضع له في أصل اللغة على ما يذهب اليه مخالفنا، وانما تخصصا وجرى ذلك بمجرى تخصيص العرف، لقولنا «ذابة» وانصرافه الى بعض ما يدب بعد أن كان في أصل الموضع (١) مستى به كل ما دب. وليس هذا بنقل اللغة وانما هو تخصيص.

و لقائل أن يقول: هذا وإن لم يكن نقلاً على ما ذكرتم وكان تخصيصاً، فهو خلاف مذهب أهل اللغة، ومخرج للقرآن من أن يكون عربياً وبلغتهم وعلى طريقتهم ومذاهبهم.

و الجواب عن ذلك - اذا لم نضايق في أن النقل هو الذي يخرج من اللغة والتخصيص لا يخرج منها - أن نقول: إنما خصصنا هذه اللفظة في اطلاقها ببعض ضروب التصديق وجعلناها مقيدة اذا استعملت (٢) في غير ذلك الموضع بدليل - وهو العرف الشرعي - لامتناع كل مسلم من أن يطلق (٣) في عابد الوثن بأنه مؤمن وفي التصديق بالحبس والطاغوت أنه ايمان، فن ادعى أن الايمان منقول عن التصديق جملة فعلية دلالة.

و وجدت بعض من ينصر (٤) خلافنا في هذا الموضع يقول: في استعمال

(٢) في م «واذا استعملت».

(٤) في هـ «ما ينصر».

(١) في النسختين «الموضع».

(٣) في هـ «في أن يطلق».

اللفظة في غير ماوضعها العرب ليس بخروج عن اللغة، ويراعى في اضافة اللفظة الى اللغة صيغتها دون المقصود بها.

و بطلان هذا القول لا نحيله (١) على أحد، لأنه لوكان من عبّر ببعض ألفاظ العرب عن غير (٢) ماوضعوه له وفيما لم يستعملوه فيه لا حقيقةً ولا مجازاً مخاطباً بلغتهم، لوجب أن يكون هذه حاله وان فعل ذلك في جميع (٣) ألفاظهم حتى يكون متكلماً بلسانهم ومخاطباً بلغتهم وان لم يستعمل شيئاً من ألفاظهم فيما وضعوه له. وبطلان ذلك أظهر من أن يخفى.

على أن اللفظة الواحدة التي لها صيغة مخصوصة قد يكون لها معنى في لغة العرب ومعنى آخر يخالفه في لغة العجم، فلو كان المراعى في اضافة الخطاب الى اللغة مجرد الصيغة لوجب أن يكون المستعمل لهذه اللفظة اذا أراد بها أحد معنيها مالم يس، بأن يكون متكلماً باللغة العربية أولى من لغة العجمية، وهذا يوجب أن يكون متكلماً باللغتين باللفظة الواحدة في الحقيقة الواحدة.

فان قيل: ليس يعرف أهل اللغة التصديق إلا باللسان، ولا يعرفون تصديقاً بالقلب، واذا جعلتم لفظة «ايمان» و«مؤمن» يرجع التصديق بالقلب فقد خرجتم عن اللغة كما عبتم على مخالفكم.

قلنا: التصديق بالقلب واللسان جميعاً هو مقتضى اللغة والحقيقة فيها، لأنهم يصفون الأخرس بأنه مصدّق وان كان لايقدر على الكلام والساكت وان كان في الحال غير متكلم ويقولون: فلان يصدق بكذا ولا يصدق بكذا ولا يؤمن بكذا، ولا يريدون إلا ما يرجع الى قلبه دون لسانه.

فان قيل: فلم جعلتم الاعتبار بما في القلب دون اللسان وان كانا معاً تصديقين؟

(١) في النسختين «لأنحيل». (٢) في هـ «من غير». (٣) في م «على من جميع».

قلنا: لأنه لو كان هو ما يجري على اللسان لوجب أن يكون الأخرس والساكت في حال سكوته لا يوصفان بالايان والتصديق، وقد علمنا خلاف ذلك. ولوجب أن يكون من أظهر التصديق بلسانه وفعل كل شيء في الكفر وعلمنا اعتقاده للجهل بالله تعالى والتكذيب بما أوجب معرفته غير كافر (١)، وأن يكون المنافقون (٢) الذين كانوا على [عهد] (٣) النبي «ص» مؤمنين غير كفار وان كانوا مقرّين بألسنتهم وان جحدوا بقلوبهم. بيّن ذلك قوله تعالى «إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون» (٤) فكذبهم مع اظهارهم الشهادة باللسان من حيث لم يكونوا معتقدين بقلوبهم.

فان قيل: هذا المذهب يقتضي أن يكون السجود للشمس ليس بكفر، لأنه ليس بمجحود ولا تكذيب، وقد اجتمعت الأمة على تكفير من سجد للشمس ووصف فعله بأنه كفر.

قلنا: لا شبهة في وصف من سجد للشمس بأنه كافر، والاجماع أن سجوده هو الكفر. وكيف يدعى الاجماع في موضع فيه خلاف جميع المرجئة. ونحن نقول فيمن ذكرتموه: إنه كافر ونقطع على أن معه تكذيباً وجحوداً في قلبه، وأنه لا ايمان ولا تصديق في قلبه، لأنه لو لم يكن بهذه الصفة لما اجتمعت الأمة على تكفيره، فنجعل السجود دلالة على ثبوت الجحود والتكذيب في قلبه.

و نظير ذلك رجل شهد النبي صلى الله عليه وآله بأنه مستحق للذم والعقاب. فانا عند معرفتنا بهذه الشهادة نقطع على استحقيقه للذم والعقاب،

(١) في النسختين «عين كافر».

(٢) في هـ «المنافقين».

(٣) الزيادة منا لاقتضاء السياق.

(٤) سورة المنافقون: ١.

لأن الشهادة منه صلى الله عليه وآله هي الموجبة لاستحقاقه الذم، لكنها دلالة على ثبوت ما يقتضي استحقاق الذم.

فان تجوّز متجوّز بأن يقول: السجود للشمس وما أشبهها بأنه كفر فانه سمى الدلالة باسم المدلول عليه للتجاوز بينها. وقد يتجوّز بأن يقال فيمن شهد النبي صلى الله عليه وآله بالعقاب: ان الشهادة اقتضت عقابه، وانما هي دلالة على المقتضي للعقاب على الحقيقة، فأقام الدلالة مقام المدلول، ولهذه المسألة نظائر يسألوننا عنها.

و الجواب عن الجميع واحد لا يختلف، مثل قولهم: خبرونا عن رجل صدّق بالله تعالى وبرسوله صلى الله عليه وآله وبأكثر ما نزل من القرآن ثم كذّب بآية واحدة من جملته، أليس يجب على قولكم أن يكون مؤمناً بما تقدم من إيمانه كافراً برّد الآية. لأن ما تقدم من الإيمان ليس ينتفي برّد الآية، ورّد الآية كفر بالاجماع؟

و مثل قولهم: قد يجوز أن يكون بعض من آمن بعيسى عليه السلام يبقى الى حال بعثة نبينا صلى الله عليه وآله، ويجوز أن يكذّبه عليه السلام، وهذا يقتضي أن يكون مؤمناً كافراً.

فاذا قلتم: متى جحد نبينا صلى الله عليه وآله فلا بدّ من أن يكون جاحداً بعيسى عليه السلام. وقيل لكم: ولم يجب ذلك والأدلة مختلفة، وقد يجوز أن يستدل ببعضها ويعلم به من يشتهه عليه الآخر؟

و جوابنا عن جميع ذلك ما أشرنا الى الطريقة فيه، لأن الرادّة للآية اذا علمناه كافراً بالاجماع علمنا به أنه لا إيمان معه، وأن الذي تقدم من اظهار ما أظهره ليس بإيمان على الحقيقة. وكذلك المكذّب بنبينا صلى الله عليه وآله اذا علمناه فاعلاً للكفر بهذا التكذيب، دلنا ذلك على أن الإيمان لم يقع منه في حال من الأحوال.

و مما استدلت به المرجئة متعلقاً على أن الطاعات ليست بايمان قولهم: لو كانت كل طاعة ايمان أو بعض الايمان لكانت كل معصية كفراً أو بعض الكفر، ولو كان كل ما أمر الله تعالى به ايماناً لكان كل ما نهى عنه كفراً، ولو جاز أن يكون من الايمان ما ليس تركه كفراً لجاز أن يكون من الكفر ما ليس تركه ايماناً.

وقالوا أيضاً: لو كانت الطاعات كلها ايماناً لم يكن لأحد من البشر كامل الايمان والأنبياء صلوات الله عليهم لأنهم لم يستكملوا جميع الطاعات، وكذلك لو كانت المفترضات من الطاعات هي الايمان لوجب أن يكون من فعل من الأنبياء صلوات الله عليهم صفائر المعاصي غير كامل الايمان، لأنه قد أخل بفرض، وهو الكف عن المعصية.

و استدلو أيضاً على أن المعاصي لا تنافي الايمان بقوله تعالى «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» (١)، وبقوله تعالى «الذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا» (٢) فأخبر أنهم مؤمنون وان لم يهاجروا، وبقوله تعالى «ومن يأته مؤمناً قد عمل الصالحات» (٣)، واشترط مع الايمان عمل الصالحات، وهذا يدل على أنه قد يكون مؤمناً وان لم يعمل الصالحات، وقوله تعالى «وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فان بغت إحداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيئ الى أمر الله فان فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين. إنما المؤمنون اخوة فأصلحوا بين أخويكم» (٤)، فسمّاهم في حال البغي والمعصية اخوة المؤمنين، وبقوله تعالى «كما أخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقاً من المؤمنين لكارهون»

(١) سورة الانعام: ٨٢.

(٢) سورة الانفال: ٧٢.

(٣) سورة طه: ٧٥.

(٤) سورة الحجرات: ٩ - ١٠.

يجادلونك في الحق بعد ماتبتين كأنما يساقون الى الموت وهم ينظرون» (١)، فخبّر بكَراهية [الحق] (٢) والجدال فيه بعد وضوحه مع تسميتهم بالايان.

وقد استدلت المعتزلة على ما تذهب اليه بأشياء:

منها: أن قولهم «مؤمن» لو لم يكن منقولاً عما كان عليه في اللغة وكان على حاله فيها، لما صحَّ أن يسمّى به بعد تقض الفعل الذي اشتق منه مقيداً بالحال، قد يقال «هو مؤمن اليوم» كما لا يقال فيمن ضرب أمس «فهو ضارب اليوم» ولم يوجد في اليوم ضرب.

ومنها: أنهم يزِيلون هذا الاسم عن المنافق وان كان مصدقاً بلسانه، وعلى هذا الظاهر يعلم أنه غير موضوع للتصديق.

ومنها: أنه كان يجب أن لا يوصف من هو في زمان مهلة النظر بأنه مؤمن، لأنه في تلك الحال غير مصدق بالله تعالى ولا عارفاً به.

ومنها: أنه كان يجب أن يوصف المصدق بالله تعالى وبرسوله صلى الله عليه وآله بأنه كامل الايمان، وان أُخلّ بجميع الواجبات وأقدم على المحرمات.

ومنها: قوله تعالى «وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين [له الدين] حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة» (٣)، قالوا: قال تعالى «و

ذلك دين القيمة» راجع الى جميع ما تقدم، فيجب أن يكون ذلك كله ديناً، والدين هو الاسلام لقوله تعالى «إنّ الدين عند الله الاسلام» (٤) والاسلام

والايمان يفيدان فائدة واحدة بدلالة قوله تعالى «ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه» (٥)، فلو كان الايمان غير الاسلام لكان غير مقبول ممّن ابتغاه

ديناً. ولأنه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى «فأخرجنا من

(٢) الزيادة من م.

(١) سورة الانفال: ٥ - ٦. وفي النسختين «يجادلون».

(٤) سورة آل عمران: ١٩.

(٣) سورة البينة: ٥. والزيادة ليست في النسختين.

(٥) سورة آل عمران: ٨٥.

كان فيها من المؤمنين. فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين» (١).
 و منها: قوله تعالى «بئس الاسم الفسوق بعد الايمان» (٢)، فدلّ ذلك على
 أن الفسوق لا يصاحب الايمان.
 و منها: قوله تعالى «وما كان الله ليضيع ايمانكم» (٣)، وانما عنى صلاتهم
 الى بيت المقدس.

و منها: قوله تعالى «انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا
 تليت عليهم آياته زادتهم ايماناً وعلى ربهم يتوكلون. الذين يقيمون الصلاة وما
 رزقناهم ينفقون. أولئك هم المؤمنون حقاً» (٤).

فيقال لهم في الأول مما اعتمدوا: انما أجرى على المؤمنين هذه اللفظة
 مضافاً الى الحال، لأنه فاعل الايمان الذي هو التصديق في هذه الحال،
 فماخرج عن موجب الاشتقاق. وانما قلنا ذلك لأن التصديق بالقلب هو
 المعرفة والعلم، والصحيح فيه أنه لا يبقى وهو مجدد له في كل حال.

و الجواب عن الثاني: أن المنافق ليس بمصدق لايجب عليه التصديق به
 تقليد، وانما يقول ذلك بلسانه، وقد تقدم أن المعول في ذلك على ما يكون في
 القلب دون اللسان.

و الجواب عن الثالث: أن من هو في مهلة النظر- وان لم يكن كونه عارفاً بالله
 تعالى- فانه في هذه الحال اذا كان مصدقاً بقلبه عارفاً بما يجب عليه في هذه
 الحال معرفته من الأحكام العقلية، فهو مؤمن لأنه عارف لكل مايجب معرفته
 في هذه الحال.

و الجواب عن الرابع: انا نصف من كان مصدقاً بالله تعالى بقلبه عارفاً

(٢) سورة الحجرات: ١١.

(٤) سورة الانفال: ٢ - ٤.

(١) سورة الذاريات: ٣٥ - ٣٦.

(٣) سورة البقرة: ٤٤٣.

بكل شيء يجب عليه معرفته بأنه كامل الايمان وان فعل القبيح وأخلّ بالواجب، وهل الخلاف منا الا في هذا الموضع.

و الجواب عن الخامس: أنا لا نسلم اقتضاء (١) ظاهر الكلام رجوع لفظة ذلك الى جميع ما تقدم، بل رجوعها الى الكل أو البعض مما يعلم بدليل.. على أنه لو سلم رجوعها بالظاهر الى الكل لجاز ترك الظاهر ليسلم ظاهر قوله تعالى «بلسان عربي مبين» (٢)، وقوله جلّ اسمه «انا جعلناه قرآنا عربيا» (٣) وما أشبه ذلك من القرآن، وليس ترك أحد الظاهرين ليسلم الآخر بأولى من ذلك في صاحبه.

على أنه اذا جاز منه تعالى أن يُحدِثَ ما ليس في اللغة فيسمى بالايان مالا تعرفه العرب ايمانا، جاز أن يُحدِثَ في الردّ ورجوعه الى كلّ ما تقدم أو بعضه مالا يُعهد في اللغة، وأي فرق بين الأمرين.

و بعد، فان لفظة «ذلك» عبارة عن الواحد فكيف يكون عبارة عن جميع ما تقدم، والأولى أن يكون المراد: وذلك الاخلاص دين القيمة. والعبادات التي تقدم ذكرها انما يشار اليها بلفظة «ذلك»، فكان يجب أن يقول وتلك دين القيمة.

فاذا قالوا: أراد بذلك الذي أمرتم به، والمعنى الذي أمرتم به دين القيمة، لدلالة لفظة «وما أمروا» على الذي أمرتم به.

قلنا: اذا أخرجنا عن الظاهر واحتجنا الى الاضمار، لم تكونوا باضمار ما ذكرتموه أولى منا باضمار ما ذكرناه من الاخلاص والتدين (٤)، ويرجح قولنا على قولكم، لأننا نضمّر ما لا يخرج معه لفظ «الايان» عن موجب

(٢) سورة الشعراء: ١٩٥.

(٤) في م «أو التدين»

(١) في هـ «اقتصار».

(٣) سورة الزخرف: ٣.

اللغة، وأنتم بخلاف ذلك .

على أنه [قال] (١) تعالى «ان عدّة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيم» (٢) فيجب على ماقلتموه أن يكون عدّة الشهور من الدين .

فاذا قلتم: الدين القيم يرجع الى التدين بما ذكره لا اليه نفسه .

قلنا: مثل ذلك فيما تعلقتم به من الآية .

على أن من قال من خصومنا إن الايمان يختص بالمفروض من الطاعات دون النفل يترك ظاهر هذه الآية، لأن قوله تعالى «يقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة» (٣) يعتمّ الفرض [والنفل] (٤)، فاذا جاز أن ترد لفظة «ذلك» الى بعض ما تقدم دون بعض جاز لنا مثل ذلك، وسقط الاستدلال .

والجواب عن السادس: أن قوله تعالى بعد الايمان لا يدل (٥) على بطلان حكم الايمان وارتفاع التسمية به، وقد قال الله تعالى «وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة» (٦) ومعلوم أن التفرق لما حدث بعد البينة لم يبطل حكم البينة، بل كانت ثابتة على ما كانت عليه، وانما أراد تعالى بعد مجئ البينة، وقد يقول أحدها «عرفت زيدا بعد معرفتي بعمرو» «جاءني فلان بعد فلان»، ولا يقتضي كلامه أن معرفة زيد دلت عند معرفة عمرو، وأن مجئ فلان نفي مجئ فلان .

على أن هذا الاستدلال مبني على القول بالعموم، ونحن نخالف فيه . واذا جاز أن يكون لفظ «الفسوق» (٧) مخصوصاً جاز حملُه على الفسق الذي هو الكفر .

(١) الزيادة منا لاستقامة الكلام . (٢) سورة التوبة: ٣٦ . (٣) سورة البينة: ٥ .

(٤) الزيادة من م . (٥) في هـ «الأول» . (٦) سورة البينة: ٤ .

(٧) في هـ «لفظ الفرق» .

و اذا سلّمنا أن لفظة «بعد» تقتضي زوال حكم الأول لم يكن أيضاً في الآية لهم حجة، لأنه اذا زال حكم الايمان واسمه بحدوث الفسق فذلك الفسق كفر وهو بئس الاسم.

و الجواب عن السابع: انا لا نسلّم أن المراد بلفظ «ايمانكم» الصلاة الى بيت المقدس، وانما أراد به التصديق الذي لا يعرف القوم في الايمان سواه، والقرآن غير ناطق بأن الايمان المراد به الصلاة، ولا معول في مثل ذلك على أخبار آحاد تروى فيه. واذا صرفنا ذلك للرواية الى الصلاة الى بيت المقدس جاز أن يكون المراد التصديق أو التدين بتلك الصلاة.

و الجواب عن الثامن: أن الآية لا تقتضي نفي اسم الايمان عمن لم يكن بالصفات المذكورة فيها، وانما تقتضي التفصيل والتعظيم، فكأنه تعالى [أراد] (١) انما أفاضل المؤمنين وخيارهم من فعل كذا وكذا، كما يقول أحدنا «انما الرجل من يضبط نفسه عند الغضب»، وان كان من لا يفعل ذلك لا يخرج من أن يكون رجلاً، وان خرج عن الفضل والتقدم. وكذلك يقولون «انما المال اليتيم» و«انما الظهر الابل»، ويريدون به التفضيل ولا يريدون سواه.

و بعد، ولو سلّمنا للقوم على غاية اقتراحهم أن اسم «الايمان» و«مؤمن» يفيدان المدح واستحقاق الثواب وانها منقولان عن وضع اللغة، لكان لنا أن نقول لهم: يجب أن يجري ذلك على الفاسق الملي، لأنه عندنا مستحق المدح والثواب بما معه من الايمان والمعرفة بالله تعالى والطاعات، وانما بنى خصومنا امتناعهم من وصف الفاسق الملي بالايمان على مذاهبهم في أنه مُحبط الثواب والمدح ودائم الدائم الذم. وقد بينا بطلان التحابط.

فأما الكلام على الخوارج في تكفيرهم كل عاص. فواضح، لأن الكفر هو الجحود والتكذيب بالقلب بما أوجب الله تعالى المعرفة به، والفاسق الملي غير جاحد للمعارف. فليس بكافر.

فاذا قيل لنا: فألا استدلتكم بنفسه على حصول الجحد في قلبه، كما استدلتكم بالسجود للشمس على أن في قلب الساجد كفراً وجحوداً؟ قلنا: انما فعلنا ذلك في الساجد للشمس لما قام الدليل (١) على أنه كافر فحكمنا بحصول الكفر في قلبه، وليس كذلك العاصي الملي. ولو كان في بعض هذه المعاصي ما يدل على كفر فاعله وحصول الجحود لوجب أن يدلنا الله تعالى على ذلك ويعلمنا به كما أعملناه في سائر ما يدل على الكفر.

ويمكن الاستدلال على أن هذه المعاصي ليست بكفر، بأن الكفر من شأنه أن يمنع التوارث والتناكح والمدافنة، وإذا طرأ على الاسلام كان ردة وقتل فاعله، وكل هذه الأحكام منتفية عن عصاة أهل الصلاة.

فأما من قال من الزيدية: إن الفاسق الملي كافر نعمة. فقوله باطل، لأنه غير جاحد لنعم الله تعالى عليه، وهو بذلك معترف بلسانه وقلبه.

فان أرادوا أنه كافر النعمة لا بمعنى أنه جحد لها لكن وجوب شكرها والمعرفة بحقها يقتضي تجنب المعاصي. فهذا خلاف في عبارة، وكيف تكون المعصية كفر النعمة، والطاعة ليست على الحقيقة شكر النعمة، لأن الشكر هو ما يكون في القلب من الاعتراف بالنعمة مع التعظيم أو ما يجري على اللسان من ذلك، والطاعات الواقعة بالجوارح خارجة من كل وجه عما يسمى شكراً، وليس يصف أحد من أهل اللغة ردّ الوديعة وقضاء الدين بأنه شكر، فكيف يكون تركه كفراً؟

(١) في م «لما قام عليه الدليل».

فأما ما يحكى عن الحسن البصري من وصفه مرتكب الكبيرة بأنه منافق فما لا شبهة فيه، لأن المنافق هو الذي يظهر خلاف ما في باطنه، ومن كان مظهر المعصية التي يستحق عليها العقاب لا يكون منافقاً، لأن اليهود والنصارى لما أظهروا معاصيهم التي بها كفروا لم يجز أن يوصفوا بالنفاق.

وقد تعلق الخوارج في نصرة قولهم بأشياء:

منها: قوله تعالى «و من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» (١)، ومنها قوله تعالى «وجوه يومئذ مسفرة. ضاحكة مستبشرة. ووجوه يومئذ عليها غبرة. ترهقها قترة. أولئك هم الكفرة الفجرة» (٢)، ومنها قوله تعالى «يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم» (٣)، وهذا يقتضي أن كل من يسود وجهه لا يكون إلا كافراً، ومنها قوله تعالى «وان جهنم لمحيطة بالكافرين» (٤)، ومنها قوله تعالى «وهل نحازي إلا الكفور» (٥).

فيقال لهم فيما تعلقوا به:

أولاً: هذه الشبهة مبنية على عموم لفظة «مَنْ»، ونحن نخالف في ذلك، وقد بينا فيما تقدم أن لفظة «مَنْ» غير عامة بظاهرها، وأن العموم فيها أو الخصوص إنما يعلم بدليل، ولا ظاهر لهذه الآية يتعلق به الخوارج. ولو سلم لهم مسلم الظاهر، لجاز تخصيصه بالأدلة القاطعة.

و الجواب عن ثانيها: أن هذه الآية إنما يستفاد بظاهرها أن النار المتلظية الموصوفة في الآية لا يصلها إلا من كذب وتولى، بقي عليهم أن يدلوا على أنه لا نار لله تعالى سوى هذه الموصوفة، فلا دليل على ذلك.

(٢) سورة عبس: ٣٨ - ٤٢.

(١) سورة المائدة: ٤٤.

(٤) سورة التوبة: ٤٩.

(٣) سورة آل عمران: ١٠٦.

(٥) سورة سبأ: ١٧.

فان قالوا: أراد جنس النار ووصفها بالتلظي الموجود في كل نار.
قلنا: هذا من أين لكم، ما أنكرتم أن تكون الإشارة الى نارٍ مخصوصة.
على أن الخوارج لابدّ لهم من ترك هذا الظاهر، لأنه ليس كل عاصٍ
مكذباً متولياً، وظاهر الآية أنه لا يصلّي هذه النار إلا من كان بهذه الصفة.
و الجواب عن ثالثها: أن وصفه تعالى الوجوه التي عليها غبرة بأنها للكفرة
الفجرة، لا يدل على أن ليس هناك وجوه أقوام من أهل العقاب ليست بهذه
الصفة بل بصفةٍ أخرى، إما بأن لا يكون عليها غبرة بل تسمية أخرى [أو] (١)
بأن يكون عليها غبرة لا يرهقها قتره.
و الجواب عن رابعها: أنه ليس في الظاهر أن جميع الوجوه التي في النار
داخلة في اللفظة، لأن لفظة «وجوه» ليست من ألفاظ العموم عند أحدٍ، فغير
ممتنع أن يكون الله تعالى أراد بعضها أو أراد سواداً مخصوصاً يلحق هذه الوجوه
وان لم يكن لاحقاً (٢) بغيرها.
و يلزم المتعلق بهذه الآية أن يكون كل من يدخل النار كفر بعد إيمان
حتى يكون من كفر في الأصل خارجاً من النار، لأن الظاهر هكذا يقتضي.
و الجواب عن خامسها: أن وصفه تعالى النار بأنها محيطة بالكافرين، لا
يمنع من أن تكون محيطة بغيرهم، وانما قيدنا احاطتها بهم. ومن قال في دار
بعينها «انها محيطة بزيد» لا يمنع من أن تكون محيطة بعمرو، وعلى أن النار
محيطة بزبانية وخزنة، وليس في القول بذلك خروج عن ظاهر الآية، وقد قال
الله تعالى «والله محيط بالكافرين» (٣) بأنه عالم بأحوالهم، ولا يمنع ذلك من
احاطته بغيرهم.
و الجواب عن سادسها: أنه ظاهر قوله تعالى «وهل نجازي إلا الكفور»،

لو اقتضى نفي المجازاة عمن ليس بكفور لا يقتضى أن يكون المؤمن غير مجازٍ بإيمان فيه وطاعاته.

فاذا قيل: أريد بالآية وهل نجازي بالعقاب إلا الكفور.

قلنا: هذا ترك للظاهر، ولا فصل بينكم و [بين] (١) مرتدكم بأن حمل الآية على عقاب مخصوص وجزاء معين، وظاهر الآية يقتضي حمل الجزاء على الاصطلام والاستيصال في الدنيا، لأنه تعالى أجرى العادة بأن يعاقب بهذا الضرب من الجزاء للكفار دون غيرهم. ألا ترى الى قوله تعالى «فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتي أكل خبطٍ وأثلٍ وشيءٍ من سدرٍ قليلٍ. ذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجازي إلا الكفور» (٢).

وهذا بين.

الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

اعلم أنه لا خلاف بين الأمة في الأمر بالمعروف الواجب والنهي عن جميع المنكر، وإنما اختلفوا في جهة وجوبه وهل هي العقل أو السمع. وإنما قيدنا وجوب الأمر بالمعروف بوجوب المعروف وأطلقناه بالمنكر، لأن المعروف ينقسم الى واجب ونفل، فالأمر بالواجب كالواجب والأمر بالنفل كالنفل، لأن الأمر بالشيء لا يجوز أن يكون آكد من المأمور به، وإذا جاز الاخلال بالنذب جاز الاخلال بالأمر به.

و الصحيح أن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر لا يجب بمجرد العقل إذا لم يكن على سبيل دفع الضرر والتحرز الى المضرة (١)، لأنه إذا كان كذلك وجب عقلاً، لأن ازالة الضرر عن النفس واجبة في العقول.

و الدليل على أنه مما يجب عقلاً أنه لو كان واجباً لكان له وجه [وجوب في العقل، وليس يخلو ذلك الوجه من أن يكون هو قبح المنكر، أو يجعل وجهه] (٢) وجوبه أن كراهية المنكر واجبة علينا، وإذا لم تنكره لم نكرهه. أو لأن فيه اظهاراً لكوننا غير مردين له لقبح أن نريد المنكر، أو لأننا متى لم نفعل ذلك أو همنا (٣) الناس أننا راضون بالمنكر، أو يكون وجه الوجوب كونه لطفاً.

(١) لعل الصحيح «عن المضرة». (٢) الزيادة من م. (٣) في النسختين «أو وهمنا».

و لا يجوز أن يكون قبح المنكر هو وجه وجوب النهي عنه، لأن ذلك يوجب على الله تعالى أن يجتدّ النهي عن المنكر في كل حال، لأنه اذا وجب علينا نهيهم عن المنكر مع علمهم بقبح ما فعلوا، وجب عليه تعالى مثل ذلك، لأن وجه الوجوب ثابت في الأمرين.

و أيضاً كان يجب أن يمنع تعالى من القبح لأجل قبحه، ولا يلزم على ذلك اذا قلنا إنه تعالى قد تعبدنا بأن نمنع من المنكر بالنهي. والمنع أن يمنع تعالى عنه بالفعل، لأننا نجعل وجه التعبد لنا بالمنع هو المصلحة، وهي غير ثابتة في منعه، فجاز اختلاف الخالين. وليس كذلك ما قالوه.

و أيضاً فكان يجب علينا أن نجتدّ النهي في كل حال، لأنه لو وجب النهي الأول مع علم مرتكب القبيح بقبحه لوجب في الثاني في كل حال. و أيضاً فكان يجب أن لا يسقط علينا الانكار بانكار غيرنا، لأن وجه الوجوب ثابت في الجميع.

و أيضاً فان الانكار كان يجب علينا وان أدى الى المضرة العظيمة في النفس، لأن وجه الوجوب فهو قبح الفعل قائم مع المضرة.

و ليس يجري ذلك مجرى ما يتعلق وجه وجوبه بالمنافع ودفع المضار في اعتبار المقابلة وسقوط الوجوب بزيادة المضار، لأن انكار المنكر على الفرض انما وجب بمجرد القبح من غير تعلق بمنفعة ولا دفع مضرة.

و أيضاً فقد كان يجب أن لا يحسن ورود الشرع باقرار (١) أهل الفرية (٢) على القبح، لأن ثبوت وجه الانكار لا يحسن ورود الشرع بالاقرار. و بكل هذه الوجوه يسقط قول من جعل وجه الوجوب اظهار الكراهية أو اظهار كونه غير مريد..

(٢) في هـ «أهل الدية».

(١) في هـ «باقدار».

و بعد، فليس يجب فيمن لم يكن كارهاً للشيء أن يكون مريداً له، لجواز خلوه من الارادة والكراهة.

فأما الإيهام للرضا بالمنكر فغير صحيح، لأنه لا يجب أن يكون كل من لا ينكر راضياً فيمن توهم على تارك النكير الرضاً فهو غلط، والفعل لا يجب لأجل توهم بغلط السابق [إليه] (١).

ولا يجوز أن يجب لكونه لطفاً، لأن ذلك ليس بمعلوم من طريق العقل، ولا وجه في العقل نقطع عليه منه.

ولو وجب انكار المنكر لما يقال من أنه يكون أقرب الى أن لا يقع المنكر، لوجب على أحدنا كل فعل يكون معه أقرب الى مجانبة القبيح، كحضور مجالس الوعظ وسماع أقوال المحذرين والمنذرين، فلما لم يجب ذلك بل كان العلم باستحقاق الثواب والعقاب كافياً، ومازاد عليه فانما هو في حكم النذب لأنه مقول للدواعي، فكذلك القول في النهي عن المنكر، لأن العلم باستحقاق الثواب والعقاب كان في اللطف ومازاد عليه من النهي فله حكم النذب.

واعلم أن لوجوب انكار المنكر شروطاً: أحدها علم المنكر بكونه منكراً، وثانيها أن يحصل هناك أمانة الاستمرار على المنكر، وثالثها تجويز المنكر تأثير انكاره في الاقلاع عن المنكر، ومن الناس من جعل مكان هذا الشرط ظن المنكر أن انكاره يؤثر، ورابعها أن يرتفع خوفه على نفسه اذا أنكر المنكر، وخامسها أن لا يخاف على ماله متى أنكر المنكر، وسادسها أن لا يكون في انكاره المنكر مفسدة.

فأما الدلالة على صحة الشرط الأول فهو: أن انكاره مالا يعمل منه منكراً

كاخباره عما لا يعمل صدقاً في القبح، لأن الانكار يجري مجرى الخبر لأنه قبيح.

و أيضاً فليس له أن يمنعه من تصرفه الذي لا يأمن أن يكون حسناً، ولا فرق بين أن يمنعه من ذلك بالنهي أو بغيره من الأفعال.

و أما الذي يدل على صحة الشرط الثاني: وهو أن الغرض من الانكار أن لا يقع الفعل المنكر، فلا يجوز أن يتناول الماضي الواقع، لأن ذلك مما لا يجوز ارتفاعه بعد وقوعه، وإنما يصح أن يمنع مما لا يقع، فلا بد من أن يكون هناك أمانة استمرار فاعل المنكر على فعله يغلب معه الظن أنه يفعله ويقدم عليه، فيحصل الانكار للمنع من وقوعه. وأمارات الاستمرار كثيرة معروفة بالعادة. وقد قيل: من جملة أمارات الاصرار أن لا يظهر أمانة الاقلاع، لأن جماعة لو اجتمعت على شرب خمر فشريوا أقداحاً فالظن غالب بأنهم متى لم يظهر أمانة اقلاعهم كان ذلك أمانة لاستمرارهم.

فان قيل: ألا وجب الانكار وان لم يظهر أمانة الاستمرار على المنكر لتجوز وقوعه مستقبلاً؟

قلنا: لو كان تجوز وقوعه من غير أمانة نظن معها [وقوعه] (١) يقتضي وجوب الانكار لوجب أن ينكر على كل قادر على المنكر، وان لم يفعله ولا ظهرت أمانة فعله، لأنه قادر من القادرين ممن فعل معروفاً أو لم يفعل معروفاً. ولا منكر إلا ويجوز أن يقع منه في الثاني المنكر، وكان يجب أن لا يختص وجوب الانكار بموضع دون آخر. ومعلوم فساد ذلك.

و أما الذي يدل على الشرط الثالث وهو تجوز المنكر: أن يكون لانكاره تأثير في الاقلاع عن المنكر. فبيانه: أن للمنكر (٢) ثلاث أحوال: حال يكون

(٢) في النسختين «ان المنكر».

(١) الزيادة من م.

ظنه فيها غالباً بأن انكاره يؤثر، ولا خلاف انه اذا كان على هذه الحال وجب عليه الانكار. والحال الثانية يكون ظنه غالباً بأن المنكر لا يرتفع بانكاره وان جَوَّزَ مع ذلك ارتفاعه، والحال الثالثة أن لا يغلب في ظنه ارتفاع المنكر بانكاره ولا أنه لا يرتفع ويكون على التجويز للأمرين على سواء.

و اختلف الناس مع هاتين الحالتين في وجوب انكار المنكر، فمنهم من أسقطه، ومنهم من أوجبه. وظواهر الآيات في القرآن الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقتضي وجوب انكاره ومع فقد ذلك، وانما يخرج من الجملة ما يدل الدليل على اخراجه من الحال التي يخاف فيها على النفس، أو أن يكون مفسدة. والظاهر متناول للكل.

و أما الكلام على الشرط الرابع: فلا خلاف في أنه اذا خاف على نفسه سقط عنه انكار المنكر، ولأن الخوف على النفس يبيح اظهار [كلمة] (١) الكفر، فبأن يكون قبيحاً لترك انكار المنكر على الغير أولى.

ثم اختلف الناس فقال قوم: إن الخوف على النفس في انكار المنكر يزيل الحسن كما يزيل الوجوب، وقال آخرون: انما يزيل الحسن مضافاً الى الوجوب في الموضع الذي لا يكون في الصبر على القتل اعزازاً للدين، فأما اذا كان في الصبر على القتل اعزاز للدين حسن الانكار ولم يجب، وذلك نحو أن يكره بالتخويف على نفسه على اظهار الكفر فيظهر الايمان ولا يظهر الكفر، وما جرى مجرى ذلك مما فيه اعزاز الدين.

و أما الكلام على الشرط الخامس وهو الخوف على المال: فالصحيح أنه اذا غلب في ظنه أن ظالماً يأخذ ماله - سواء كان المنكر عليه أو غيره - سقط عنه وجوب انكار المنكر، وزال أيضاً الحسن، لأن انكاره يصير مفسدة من

حيث يقع عنده قبيح لولاه لم يقع.

ولا يجوز أن يكون الإنكار والحال هذه ندباً وحسناً على ما ذهب إليه قوم وقالوا: إن صبر على أخذ ماله حسن منه الإنكار وكان مندوباً إليه وإن لم يجب. لأننا قد بينا أنه مفسدة، وكونه مفسدة وجه قبح لا يتغير.

وكذلك القول فيه إذا خاف على عضو من أعضائه أن يتلف أو يضرب، لأنه إذا ظن وقوع قبيح عند انكاره لولاه لم يقع قبح منه الإنكار ولأنه مفسدة. ولا فرق بين كثير المال ويسيره، لأن وجه القبح الذي ذكرناه لا يختلف.

ومن هذا الوجه يعلم قبح الصبر على القتل وإن كان فيه اعزاز للدين، لأن القتل ظلماً مفسدة فلا يخرج من القبح لحصول اعزاز الدين فيه.

فإن قيل: إن كان خوفه على ماله يسقط عنه وجوب إنكار المنكر ويجري مجرى خوفه على نفسه فيجب أن يسقط عنه الخوف على المال وجوب الصلاة والصوم وجميع العبادات العقلية والسمعية، ومعلوم أن الخوف على المال لا يؤثر في ذلك كما يؤثر الخوف على النفس.

قلنا: لو علم الله تعالى أن في العبادات الشرعية مفسدة في بعض الأحوال أو على بعض الوجوه لأسقط علينا وجوبها في تلك الحال، وإذا علمنا وجوب العبادة في سائر الأحوال من غير تخصيص علمنا أن المفسدة لم يتعلق بها في بعض أحوالها.

فاذا قيل: فقد أوجب عليكم بظاهر الآيات إنكار المنكر، فيجب أن تقطعوا بوجوبه على كل حال، لأنه لا مفسدة تتعلق به على بعض الأحوال.

قلنا: لا خلاف بين علماء الأمة في أن إنكار المنكر مشروط بأن لا يكون مفسدة، وإذا اثبت كونه مفسدة في بعض الأحوال خرج عن الوجوب والحسن.

و أما الكلام على الشرط السادس - وهو أن لا يكون في الانكار مفسدة - فواضح، لأنه وجه قبح ولا يجوز الاقدام على ما فيه وجه قبح، لأن الغرض من النكير أن لا يقع القبيح، فإذا صار الانكار طريقاً الى وقوع منكر آخر ارتفع الغرض المقصود بالانكار.

و من فرق عن المفسدة بين أن يغلب في الظن أن الذي ينكر عليه يفعل منكراً آخر، وبين أن يغلب في الظن أن غيره يفعل منكراً فنع للمفسدة من الأول دون الثاني. غلط، لأن قبح الانكار مع تعلق المفسدة بأمر يرجع الى من ينكر عليه انما قبح لكونه مفسدة، وهذا الوجه قائم في المفسدة اذا تعلقت بغيره.

و من اشتبه عليه هذا الموضع وقدّر أن انكار المنكر لو سقط وجوبه لأجل فساد يقع من غير لكان ألطاف غيرنا واجبة علينا. فانه لم يمنع النظر في حل هذه الشبهة، لأن المكلف وان وجب عليه ما هو لطف [في تكليفه ولم يجب عليه ما هو لطف] (١) لغيره من المكلفين، فالمفسدة المتعلقة به أو بغيره من المكلفين قبيحة منه على كل حال ويجب عليه أن لا يفعلها.

ولا فرق في سقوط وجوب الانكار بين أن يظن المنكر أن المنكر عليه يزيد في المنكر الذي أنكره، أو يفعل منكراً سواه في الحال أو بعدها، أو يكون غيره هو الذي يفعل منكراً اما في الحال أو بعدها. فليتأمل ما ذكرناه، فانه أولى مما يمر في الكتب من خلافه وأشبه بالاصول.

و اعلم أن الغرض في انكار المنكر هو أن لا يقع المنكر، فاذا أثر القول والوعظ في ارتفاع المنكر وجب أن لا يتجاوز الى غيرها، وان لم يؤثر جاز أن يغلظ القول ويشدد، فان أثر لم يحز تجاوزه، وان لم يؤثر وجب التجاوز الى المنع والدفع، ويحسن المنع والدفع ويحبان ان أديا الى الايلام المنكر عليه والاصرار

به والاتلاف لنفسه بعد أن يكون القصد الى ارتفاع المنكر وان لا يقع من فاعله، ولا يقصد ايقاع الضرر. ويجري ذلك مجرى ما يدفع به أحدنا الضرر عن نفسه، في أنه يحسن منه الاضرار بغيره على سبيل المدافعة.

وقد أنكر ذلك قوم واعتقدوا أن الاضرار والايلام لا يكونان على هذا الوجه إلا عقوبة، وانما يفعلها الائمة أو يُفعل بأمرهم.

وهذا ليس بصحيح، لأن ما يفعله الائمة أو ما يُفعل بأمرهم من العقوبات لا يكون إلا مقصوداً اليه. والموضع الذي نتكلم عليه يخالف ذلك، لأنه لو لم يصل (١) فيه الى الاضرار والايلام، وانما المقصد فيه المدافعة فيه والممانعة، فان وقع ضرر فهو غير مقصود.

واعلم أن انكار المنكر في الأصل من فروض الكفايات، وان كان [...] (٢) فرما ينتهي الى أن يصير متعيناً على شخص واحد.

وانما قلنا ذلك لأن المقصد فيه أن لا يقع المنكر، فاذا كان حكم كل مكلف مع هذا المقدم على المنكر حكماً واحداً كان الوجوب عاماً لهم، فاذا قام به بعضهم سقط عن البعض الآخر.

هذا [اذ] (٣) كان التمكن من انكاره عاماً للجماعة، فان تعين التمكن من جماعة بعينها أو شخص بعينه كان الوجوب بحيث التمكن.

فصل

(الكلام في الاكراه وأحواله وما يتصل به)

لما كان للاكراه تأثير في فعل بعض المنكر أو المنع منه وجب بيان أحواله

(٢) كذا، والعبارة فيها نقص.

(١) في النسختين «للم فصل».

(٣) الزيادة منا لاستقامة الكلام.

لتعلقه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إن الأكراه انما يصح أن يؤثر ويتغير الحكم به اذا جُمع شروط ثلاثة: أولها أن يخاف معه على النفس، والثاني أن يكون المكروه غير متمكن من التخلص مما خافه إلا بفعل ما أكره عليه، والثالث أن يكون ما أكره عليه مما يجوز أن يتغير قبحه بالانكار.

و انما قلنا إنه يكون مكروهاً بالخوف على النفس دون غيرها من مال أو عضو، لأن اظهار الكفر قولاً أو فعلاً يقبح بالعقل والسمع، ولا يجوز أن يتغير حاله من قبح الى حسن إلا بدليل سمعي، وقد ثبت أن من خاف على نفسه ان لم يظهر كلمة الكفر أن اظهارها منه يحسن، فيجب أن يكون ماعدا هذا الموضع باقياً على الحظر. واذا كان القطع بالاجماع انما هو في الموضع الذي يخاف فيه تلف النفس، قصرنا الحكم عليه وبقينا فيما عداه على الأصل. على أنه يلزم من قاس على النفس تلف العضو الذي يؤدي الى تلف النفس أن يقع الأكراه بكل ضرر من حبس وضرب وشم وما جرى مجرى ذلك.

و انما شرطنا أن لا يتمكن من التخلص مما أكره عليه، لأنه متى تمكن من الخلاص لم يكن مدفوعاً الى الفعل (١) ولا محمولاً عليه، وهذا مما لا شبهة فيه.

و أما الشرط الثالث فالذي يجب تحصيله فيه: أن الأكراه انما يقع فيما يظهر من المكروه من فعل أو ترك فيتخلص به مما فعله، وهذا لا يتأتى في أفعال القلوب وانما يصح في أفعال الجوارح، وهي على ضروب ثلاثة: أحدها ينتقل بالأكراه عن التحريم الى الوجوب، والثاني ينتقل عن التحريم الى الإباحة،

(١) في هـ «الى النقل».

والثالث لا ينتقل بالاكراه عن التحريم بل يكون مع الاكراه محرماً كما كان قبل الاكراه.

ومثال الأول: أن يُكره على أكل الميتة ولحم الخنزير وشرب النجاسة وجميع ما يبيحه الاضطرار، فانه عند الاكراه يلزمه ذلك كما يلزمه عند الضرورة وكما يلزمه دفع المضار عن نفسه.

وليس يمتنع أن لا يبلغ هذا الاكراه الى حدّ الاجاء، فيكون الفعل المكروه عليه واجباً، لأن الميتة مما تعافه النفس وتنفر منها، فيزول بذلك الاجاء ويبقى الوجوب.

وأما الضرب الثاني -وهو ما ينتقل بالاكراه عن التحريم الى الاباحة- فمثاله: اظهار كلمة الكفر، لأنه يحسن من اظهاره مع الاكراه ما كان غير حسن وغير مرغّب به في الامساك عن اظهارها، لأن فيه اعزازاً للدين وتقوية له، فصار اظهار كلمة الكفر ههنا من باب الرخصة لا من باب الوجوب.

وقد حمل قوم على هذا الموضع اظهار كلمة الحق عند السلطان الجائر، وجعلوا ذلك أفضل عند الخوف على النفس مثل اظهار كلمة الكفر.

فاذا قيل: كيف يرغب في ترك اظهار كلمة الكفر لاعزاز الدين بأن يضرب على القتل وهو ظلم وقبيح، وقد يتعلق بصبره على القتل وامتناعه من اظهار كلمة الكفر مفسدة، فيجب أن يقبح منه ترك الاظهار ويلحق بالوجوب لا الرخصة.

قلنا: اذا ثبت بالاجماع أنه مرغّب في ترك اظهار كلمة الكفر وان ذلك الأفضل والأولى به، قطعنا بذلك على أنه لا مفسدة فيه، لأن الله تعالى لا يرغب فيما فيه مفسدة.

فاذا قيل: كيف لا يكون مفسدة و القتل القبيح واقع عنده ولولاه لم

يقع؟

قلنا: قد يصح (١) تقدير خروج ذلك من كونه مفسدة، بأن يعلم الله تعالى أن القتل يقع على كل حال، أو يعلم أن ما يظنه المكروه من وقوع القتل به إذا لم يظهر الكفر لا يقع به وإن أظهره.

و الصحيح ان أكره على اظهار كلمة الكفر، فالواجب أن يعرض باظهارها ولا يقصد الاخبار، بل يقصد ما لا يكون معه كاذباً، لأن الكذب قبيح على كل حال، ومما لا يحسن عند الاكراه.

و ليس الطعن في ذلك: بأن في الناس من لا يُحسن المعارض بشيء، لأن كل أحد يحسن التعريض في معاملاته وتصرفه وليس بظاهر تعذر ذلك على بعضهم، وقد قيل: لوجاز أن يكون في المكلفين من لا يحسن المعارض لصرف الله تعالى المكروه له عن اكراهه حتى لا يحتاج الى فعل القبيح على وجه لا يمكنه الانفكاك منه إلا بتلف النفس.

ولو قيل أيضاً: إن الاكراه لا يبيح اظهار كلمة الكفر إلا لمن يعرف المعارض، ومن لا يعرفها يلزمه الكف عن الاظهار وان قتل دونه كما يلزمه ذلك اذا أكره على [...] (٢) نبي أو مؤمن. لكان أولى مما ذكره مما يقتضي خروج الكذب عن أن يكون قبيحاً الى أن يكون حسناً.

و أما الضرب الثالث - وهو الذي لا يؤثر الاكراه فيه - فثاله: أن يكره على قتل النفوس وعلى الظلم، فيكون الواجب عليه الكف وان قتل دونه، لأنه ليس له أن يزيل الضرر عن نفسه بادخاله على غيره، ولأن خوفه من العقاب الدائم الذي على قتل غيره يخرج من أن يكون ملجأ.

فأما اذا أكره على تناول طعام (٣) غيره على سبيل الظلم، فالعقل لا يفصل بينه وبين قتل غيره أو قطع عضو من أعضائه، لكن السمع قد ورد بأن

(٣) في م «تناول مال».

(٢) العبارة ناقصة هنا.

(١) في هـ «قد يقدح».

للإنسان عند الضرورة والخوف على نفسه أن يستبقي نفسه بتناول طعام غيره من غير اذنه، فيجب أن يكون الاكراه مؤثراً في ذلك .

و كذلك قال الفقهاء: إن راكب السفينة اذا خاف على نفسه وغيره الغرق إن لم يرم حملات السفينة ان ذلك استيفاء للنفوس ويخرج من كونه ظلماً، لأنه تعالى باباحته قد تضمن العوض .

ولا شبهة في أن العبادات الشرعية يجوز الاكراه على تركها ويكون المكروه معذوراً كالصلاة والزكاة والصوم والحج .

فأما القود مع الاكراه فقد اختلف العلماء فيه، فقال قوم فيمن أكرهه على قتل غيره أن القود على المكروه لأنه يصير كأنه هو القاتل، ومنهم من جعله على المكروه لأنه مباشر للقتل، وفيهم (١) من أوجب القود (٢) عليهما جميعاً، ومنهم من أزال القود في ذلك .

و لم يختلفوا في أن الدية على المكروه، لأن فعل المكروه كأنه فعل المكروه . فأما العوض فلازم لا محالة للمكروه، لأنه في حكم الفاعل .

و من المشتبه من مسائل هذا الباب الاكراه على الزنا، ففي الناس من قال إن اكراه الرجل على الزنا متعذر لا يصح، وإن صح في المرأة . ومن ذهب الى أنه لا يصح، يتعلق بأن الآلة التي يقع بها الزنا لا تنتشر حتى يتمكن بها من الفعل مع الاكراه والخوف .

و هذا غير صحيح، لأن انتشار الآلة يرجع الى الشهوة، فالكراهة غير مؤثرة . وكذلك الخوف إلا أن يدعي المدعي أن الشهوة في هذه الأحوال تبطل ولا تحصل . وهذا غير مسلم، لأن الشهوة من فعله تعالى، فيجوز أن يديها على كل حال مع الخوف والكراهية، فالاكراه على الزنا على ما ذكرناه غير مستحيل .

(١) لعله «و منهم» .

(٢) في هـ «أوجب القوة» .

و اذا ثبت امكان [اكراه] (١) الزنا فلا فرق من جهة العقل بينه وبين شرب الخمر، فكما جاز أن يتغير قبح شرب الخمر عند الاكراه بالسمع جاز مثل ذلك في الزنا، لكن عامة الفقهاء وجلهم يذكرون أن الاباحة لا تحصل في الزنا عند الاكراه على وجه ولا سبب. واذا ثبت ذلك خالفنا بينه وبين شرب الخمر، وجعلنا قبحه مما لا يتغير بالاكراه.

و أما الاكراه على [ما] (٢) يفعله المكره بنفسه من المضار فيرجع فيه الى الزيادة والنقصان والمقابلة، لأن من أخيف بالضرر العظيم الواصل اليه إن لم يضّر بنفسه ضرراً يسيراً يجب عليه فعل ذلك الضرر بنفسه ليدفع الضرر الأعظم، ولهذا لو أكره على قتل نفسه لم يكن له أن يفعل ذلك، لأنه نهاية ما يخافه، ولأنه انما يتحمل المضرة في نفسه لدفع مضرة هي أعظم منها وليس هذا في قتل نفسه.

فأما الاكراه على المقام في بلد فله حكم ما لا ينفك ذلك المقام منه من الأفعال، فان كان لا ينفك مع المقام من أمر يجوز أن يفعله عند الاكراه جاز لدفع الاكراه المقام، ويصير كأنه أكره على ذلك الفعل. ومثاله: أن يكره على المقام ببلد يحتاج فيه الى تناول ميتة أو ما أشبهها مما يحلّ بالاكراه، فان أكره على مقام بحيث لا ينفك بما لا يحلّ أن يفعل مع الاكراه، فليس له أن يقيم، مثل قتل النفوس وما جرى مجراها.

وقد اختلف الناس في جواز المقام ببلد يظهر فيه الكفر ولا يقع التمكين من انكاره. وقال قوم: لا يجوز المقام فيه على كل حال ويجب المفارقة، وقال آخرون: اذا لم يكن هذا المقيم خائفاً - وهو أن يوجد باظهار الكفر - جاز له المقام اذا أظهره غيره ولم يتمكن هو من انكاره.

واعتلّ من أجاز له ذلك : بأنه اذا لم يتمكن من اظهار الانكار-وهو معذور في أن لا ينكر وغير محلّ بواجب- فلا وجه لتحريم المقام عليه، ولو جاز أن يحرمه عليه مع أنه معذور في الكف عن الانكار لجاز أن يكون ملوماً اذا غلب في ظنه أن في بعض الدور منكرأ وان لم يلزمه فيه تكليف. والجامع من العلة بين الأمرين أنه معذور في ترك النكير.

فاذا قيل: في ذلك ايهام للرضا بالمنكر.

قلنا: الكف عن انكار المنكر ليس بدلالة للرضا على كل وجه، فاذا أقام من ذكرنا حاله وبذل الوسع في اظهار الكراهية لذلك المنكر الظاهر بطل التوهم عليه، وقد كان النبي صلى الله عليه وآله مقيماً بمكة مدة والكفر فيها ظاهر ولم يحرم ذلك عليه، لما كان صلوات الله وسلامه عليه مظهراً للدين في أصحابه وبحيث يمكنه.

ولا يلزم على هذا جواز حضور مجالس الشرب والمناكير، لأن حضور هذه المجالس لا يجوز أن يكون إلا لغرض صحيح، فان كان المجتمعون على المنكر ممن يجوز دخول شبهة عليهم فيما فعلوه جاز الحضور لازالة الشبهة، واذا كان ممن يُعرف من حالهم أنه لا شبهة داخلية عليهم فلا يحسن الحضور إلا للنكير وإلا فهو متهم مطرف للمظنة.

وليس كذلك المقام في البلد الذي فيه معيشة المقيم وأهله وولده، لأن غرضه في المقام صحيح حسن وان تعذر عليه انكار ما يظهر فيه المنكر.

ولا يجوز لأحد أن يقيم في دار كفر إلا على وجه يتميز به من الكفار ولا يدخل على أحد شبهة في أنه من جملتهم، لأنه متى لم يكن متميزاً فقد تعرض لاجراء حكم الكفر عليه من قتل أو قتال أو منع توارث ودفن في قبور المسلمين، فلا بد من أن يكون متميزاً لصفة من الصفات وطريقة من الطرق، وشرح هذه الجملة يطول، وفيما ذكرناه مقنع.

فصل

(في حكم الدار)

اعلم أن الكلام في حكم الدار إنما يرجع في الحقيقة إلى حكم أهلها، لأن الدار التي هي المنازل لا حكم لها. فإذا قيل في الدار إنها دار الإسلام فالمراد بذلك أنه يحكم بأهلها بأحكام أهل الإسلام، فيرث من وجد فيها ميتاً أقاربه ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين وغير ذلك من أحكام أهل الإسلام. وبالعكس من ذلك ما قلناه إنه دار كفر.

فإذا ظهر (١) من شخص بعينه أماراة الكفر حكمنا عليه بالكفر وإن كان في دار الإسلام، وكذلك إذا ظهرت أماراة الإسلام من مقيم في دار كفر. فأمارات الأعيان مقدمة على أمارات الجمل، وهي أخص. وإنما يرجع إلى أماراة الجملة إذا تعذرت أمارات العين والشخص.

والمعتبر في الحكم في الدار أنها دار إسلام: هو أن يظهر فيه الشهادتان حتى لا يمكن المقيم فيها المقام إلا باظهارهما، أو بأن يكون من مظهرهما على ذمة وجواز، ولم يوجد المقيم فيها باظهار نوع من أنواع الكفر.

ولا اعتبار بما عليه من أهل الدار من مختلف (٢) المذاهب وما يظهره بعضهم لبعض في محفل أو مناظرة، بل المعتبر بأن يحكم لها بأنها دار إسلام بالصفة التي ذكرناها. وإنما يكون دار كفر بأن يكون الظاهر فيها نوع من أنواع الكفر، حتى لا يمكن المقيم فيها إلا أن يظهره (٣) أو يكون من مظهره على ذمة أو جوار.

(٢) في هـ «كما من مختلف».

(١) في النسختين «فإذا أظهر».

(٣) في النسختين «إلا أن مظهره».

وقد استدل على ذلك : بأن مكة قبل عام الفتح كانت داركفر والمدينة دار اسلام، ولا محالة ولا وجه في تمييز الدارين إلا بالأوصاف التي ذكرناها، لأن من كان مقيماً بمكة في تلك الحال ما كان يتمكن من المقام إلا باظهار الكفر أو بأن يكون على ذمة (١) منهم وجوار.

و معلوم أيضاً أن المدينة بعد الهجرة ما كان يمكن المقام فيها إلا باظهار الشهادتين، أو يكون المقيم فيها على ذمة أو جوار. ولا اعتبار بالقلة والكثرة في هذا الباب، لأننا نعلم في أول الهجرة كيف كانت الحال بالمدينة في كثرة المؤمنين أو قلتهم.

وعلى هذه الجملة المتقررة لا يمتنع أن يكون في بعض الدور ما ليس بدار ايمان ولا كفر. ولا شبهة في تجويز ذلك، لأن البلد اذا كان حكم المؤمن فيه وحكم الكافر سواء - مثل أن يكون فيه يهود ومسلمون وليس أحد على ذمة من صاحبه ولا جوار بل هم مختلطون من غير اختصاص بعضهم ببقعة معينة - فالبلد خارج عن حكم الايمان والكفر معاً.

وقد قال أبوهاشم: إنه اذا كان في الدار قوم يظهرون الكفر وآخرون يظهرون الايمان، ولم يكن أحد الفريقين على ذمة من الآخر ولا عهد، فليست الدار داركفر ولا دارايمان، وانما يكون دار كفر اذا لم يقدر المقيم على الإقامة إلا مع اظهار نوع من الكفر، وانما يكون دارايمان اذا كانت الحال على ذلك

و يمتضى في كتب أصحاب أبي هاشم أن الموضع الذي يظهر فيه نوع من الجبر والتشبيه ولا يؤخذ المقيم باظهار ذلك اذا كانت تظهر فيه الشهادتان ولا يمكن [المقام] (٢) إلا مع اظهارهما لا يخرج بذلك من أن يكون دار ايمان من

(١) بعد هذا في نسخة هـ تكرر مقدار سطر من العبارات السابقة مما يختل به المعنى.

(٢) الزيادة من م.

حيث لا يؤخذ المقيم باظهار ذلك الكفر.

فان قيل: كيف تجمعون اظهار الشهادتين أمانة كون الدار دار اسلام، وقد يجوز أن يكون مظهرهما يعتقد كفراً من جبر وتشبيه وغيرهما.

قلنا: لأن الشرع ولاية علقت على اظهار الشهادتين حكم الاسلام من غير اعتبار لماورد ذلك، ألا ترى أن كل من أظهر لنا الشهادتين حكمنا بأنه مسلم وعلّقنا عليه أحكام الاسلام، وان جوزنا أن يعتقد ما هو كفر من جبر أو تشبيه أو غيرهما، كما أنه اذا أظهر لنا جميع مذاهب أهل الحق حكمنا بإيمانه، وان جوزنا أن يكون في الباطن معتقداً لما هو كفر.

و على هذه الجملة اذا ضم الى اظهار الشهادتين اظهار مذهب دلّ الدليل على أنه كفر حكمنا عليه في نفسه بأنه كافر. ولم يخرج الدار من أن يكون داراسلام اذا كان المقيم فيها لا يوجد باظهار شيء من الكفر. وليس يمتنع أن يجعل للفسق داراً اذا كانت مما لا يمكن المقام فيها إلا باظهار نوع من الفسق، إما اعتقاداً أو فعلاً من أفعال الجوارح.

و من منع من أن يكون للفسق دار من حيث لا يتعلق به حكم، وأحكام الفاسق أحكام المؤمن في التوريث والدفن والصلاة عليه وغير ذلك. مخطئ لا محالة، لأن الفسق يمتنع من الصلاة خلف صاحبه عندنا ولا تقبل أيضاً شهادته. وفي أصحابنا من لا يجيز اخراج الزكاة الواجبة اليه. وهذه أحكام شرعية يخالف الفاسق فيها المؤمن، فلا يمتنع أن يجعل للفسق داراً كما جعلناه للإيمان.

فصل

(فيما يجري عليه تعالى من الأسماء والصفات)

اعلم أن هذا الباب وان لم يكن الاخلال بمعرفته مخللاً بما وجب من

المعارف باصول الدين فله تعلق قوي بالدين، لأن الله تعالى قد تعبدنا باجراء أسماء عليه في دعاء وغيره، فاذا دخلت تسميته تعالى في باب العبادة وجب بيانها. ولأن في الناس من خالف في حسن اجراء الأسماء والصفات عليه تعالى من دون اذن سمع، وهذا خطأ لا بد فيه من بيان الحق.

و نحن نميز الكلام بين الأسماء والصفات التي يستحقها تعالى، فهي على ضربين: ضرب يرجع الى ما هو عليه في ذاته أو جارٍ مجرى ذلك، والضرب الآخر يرجع الى أفعاله. ونحن نبدأ بالقسم الأول (١) بعد أن نقدم مقدمة في اللغة وهل هي مواضعة أو توقيف وما يتصل بذلك وما يتعلق به، ففيه فوائد كثيرة.

فصل

(في اصول اللغات هل هي توقيف أو بالمواضعة؟)

اعلم أنه كان غير ممتنع في أصل اللغة أن يكون مواضعة بين العقلاء، كما أنه جائز أن يكون توقيفاً من الله تعالى، إلا أنه لما افتقر توقيفه تعالى على اللغات الى الاضطرار الى قصده ولم يمكن ذلك من التكليف قطعنا على أن أصل اللغات المواضعة منا.

و جائز فيما يلي ذلك الأمر أن يكون التوقيف والمواضعة معاً.

و انما قلنا إن ابتداء اللغات لا يجوز أن يكون توقيفاً منه تعالى، لأنه إن أحدث كلاماً لم نعلم أنه قد أراد بعض المهيئات دون بعض، ولو اقترن بذلك الكلام اشارة على ما يذكرون الى مسمى دون غيره، لأننا لا نعلم توجه الكلام الى ما توجهت الاشارة اليه، وانما يعلم بعضنا من بعض بالاضطرار

الى قصده.

- و تخصيص الإشارة بجهة المشار اليه لا يعلم بها هل الاسم للجسم المشار اليه أو لبعضه أو للونه، ما تقدمت مواضعة بيننا وخاطبنا تعالى بها علمنا مراده لمطابقة تلك اللغات.

و جاز أن يوقفنا من بعد ذلك على لغات مستأنفة، ولهذا حمل المحصلون قوله تعالى «وعلم آدم الأسماء كلها» (١) على أن مواضعة تقدمت بين آدم عليه السلام وبين الملائكة على لغة سألقة، ثم خاطبه الله تلك اللغة وعلمه الأسماء، فلو لا تقدم لغة فلم يفهم عنه تعالى مما علمه من الأسماء.

و ليس يفتقر المواضعة بيننا على اللغات الى اذن سمعي على مآظنه قوم، لأن دواعينا الى التخاطب وتعريف بعضنا مراد بعض مورد الانتفاع بذلك ظاهر ومافيه لنا منفعة، ولا وجه فيه من وجوه القبح يجب حسنه كالنفس في الهواء.

وقد يحسن فيها أن يشير الى ما علمنا عند الحاجة من غير اذن سمعي، فكذلك قد يحسن أن يعبر عنه ببعض الأسماء.

و انما فرغ العقلاء في المواضعة الى الحروف دون غيرها من الاجناس، لأنها أسهل وأوسع، ولأنها من حيث كان مدركته أقرب الى أن يعرف بها المقاصد.

فصل

(في حسن اجراء الأسماء والصفات التي يستحقها الله تعالى)

(عليه من دون مدح)

قد دللنا على أنه يحسن منا عقلاً أن نجري الأسماء على مسمياتها بيننا من

غير سمع، وذلك بعينه دليل على حسن مثله في القديم تعالى. لأننا اذا علمنا بالعقل ماهو عليه من كونه عالماً وقادراً وعلمناه محدثاً لأفعاله، جاز أن نجري عليه من الأسماء مايفيده هذه المعاني المعلومة.

ولا فرق بين من فصل في هذا الحكم بيننا وبينه تعالى وبين من فصل فيه بين العقلاء أوغيرهم أو بين بعض العقلاء وبعض آخر. على أن موضوع اللغة يقتضي اجرائها على كل من حصل على المعنى المطابق لها، فالتخصيص في ذلك نقيض لأصل اللغة. فاذا قيل: ربما يتعلق بذلك مفسدة.

قلنا: لو تعلقت بشيء من ذلك مفسدة لمنع السمع من اجرائه، فاذا لم يرد بالمنع منه قطعنا على انتفاء المفسدة.

فصل

(في ذكر مايجري عليه تعالى من الأسماء)

اعلم أن الأسماء في اللغة على ضربين:

أحدهما: يفيد في المسمى فائدة مخصوصة، كقولنا: ضارب، وقائم، وعالم. ويلحق بهذا الضرب مايفيد تميز، نحو قولنا: اشارة (١)، وقدرة، وارادة. فهذا الضرب مفيد لايجري مجرى اللقب المحض وان خالفت فائدته فائدة غيره. والضرب الثاني: ما لا يفيد لكن المقصد به التعريف، نحو قولنا: زيد وعمر. وهذه تسمى (٢) ألقاباً وتقام مقام الاشارة.

فالأسماء المفيدة -وهي الصفات- تجري عليه تعالى بحيث استحق معانيها، والألقاب المحضة لايجوز اجرائها عليه تعالى عقلاً. وقد كان يجوز أن يرد

(١) في هـ «انسان».

(٢) في هـ «وهذه تسمى هذه».

التعبد بذلك فيحسن، لأنه انما قبح اجراؤه لانتفاء الفائدة فيه، واذا نبه السمع على مصلحة باجرائه حسن.

و انما قلنا إنه لا يجوز اجراء الألقاب عليه تعالى عقلاً، لأن الغرض في الألقاب الحاجة الى الإخبار عن الغائب عنه، لأننا مع الحضور يمكن أن نخبر عنه بالإشارة اليه [و] (١) مع الغيبة لا يمكن ذلك، فاستعملنا اللقب ليقوم في الإخبار عنه مع الغيبة مقام الإشارة مع الحضور.

وهذا غير متأت في القديم تعالى، لأننا نتمكن في كل حال من الإخبار عنه بالأوصاف التي يختص تعالى [بها] (٢) ولا يشاركه فيها مشارك، لقبح اجراء اللقب عليه كما كان يقبح لو أمكنت الإشارة الى الغائب وضع اللقب له. وانما صحّ بلقب الحاضر مع امكان الإشارة اليه لجواز الغيبة عليه والحاجة الى الإخبار عنه.

ولا يلزم أن يكون اضافة الكنية الى اللقب أو ادخال لقب على غيره عبثاً، لأن المقصد في الأول التعريف وفي الثاني غير ذلك من تعظيم وتقال، فان العرب كانت تتفال بالكنية، ولأغراض كثيرة غير محض التعريف.

وقد بينا في مواضع من كلامنا أن قولنا «شيء» ليس بلقب وان كان غير مفيد ولا مخصص يجب أن يجري عليه تعالى من غير سمع، لأن هذه اللفظة وضعت في اللغة لما صحّ أن يعلم ويخبر عنه، غير أن جميع المعلومات لما اشتركت في هذه الفائدة خرجت اللفظة من أن تكون مخصصة مميزة، فلا أمر يرجع الى وقوع الاشتراك في معناها لم تفد، لا لأنها غير مفيدة في نفسها وموضوعة لمعنى مفهوم. والألقاب بخلاف ذلك، لأنها لا تفيد شيئاً لشيء يرجع اليها في أنفسها.

فصل

(الكلام فيما يستحقه الله تعالى من الأسماء لما يرجع الى ذاته)

(في وصفه تعالى بالوجود وما يرجع اليه)

إذا كانت لفظة «موجود» مستعملة فيما هو على صفة يفارق بكونه عليها المعدوم ويصح الصفات الراجعة الى ذاته من تعلق وغيره وكان القديم تعالى على مثل هذه الصفة، وجب أن يسمى موجوداً بحكم اللغة. ويوصف بأنه تعالى «ثابت» لقيام هذه الصفة مقام موجود. ويوصف جلّ وعلاً بأنه «كائن» مقيداً، لأن هذه اللفظة تستعمل في الوجود وفي الكون في المكان.

ويوصف تعالى بأنه «قديم». وقد اختلف الناس في معنى هذه اللفظة: فقال أبو علي ومن وافقه: إن فائدتها الموجود فيما لم يزل. فعلى هذا الحد لا يستحق هذه الصفة على الحقيقة إلا الله تعالى. ومن قال ذلك اعتلّ بتناقض [قولنا] (١) في الذات الواحدة أنها قديمة محدثة كتناقض الوجود والعدم، وقال: قولهم «بناء قديم» و «العرجون القديم» مجاز.

وقال قوم: إن هذه اللفظة تقتضي المبالغة في الوصف بالتقدم. وكان أبوهاشم يقوّي هذا الوجه وينصره، بأن الأسماء تؤخذ من الشاهد، فلو كانت لفظة «قديم» انماهي للموجود فيما لم يزل لم يستحقها مستى في الشاهد.

و الصحيح في هذا أن أصل وضع اللغة يقتضي المبالغة في التقدم، وبعرف المتكلمين اختصت بما لا أول لوجوده.

ولا يوصف تعالى بأنه «عتيق». فأما أبو علي فإنه اعتلّ لنفي ذلك بأن هذه اللفظة تستعمل فيما حدث من جنسه أفعاله، لأنهم يقولون «تمر عتيق» إذا طرأ عليه العتيق، ولا يقال في السماء أنها عتيقة لما لم يحدث من جنسها مثلها.

وعلة أبي هاشم: أن هذه عبارة عما أثر فيه الزمان، وإنما قالوا «تمر عتيق» لتأثير الزمان فيه لا لحدوث ما هو من جنسه. ألا ترى أنهم لا يقولون في الدنانير المضروبة بالأمس وإن حدث من جنسها أنها عتيقة، لأن الزمان لا يؤثر فيها، وإذا قالوا في الدنانير الطويلة العهد فن حيث أثر الزمان فيها وإن قلّ التأثير ولم يظهر.

فالذي قاله أبو هاشم أقوى وأشبه بالصواب، لأنهم لا يسمّون بعتيق إلا ما يظهر تأثير الزمان فيه إما بصلاح أو فساد وما يتغير إلى حال إما مذمومة أو محمودة.

وإنما قيل في الدينار «عتيق» لأن طول الزمان يؤثر في حرته، وقيل «شراب عتيق» لأن بطول الزمان يرقّ ويشتد، وكذلك «البيت العتيق»، ولا يقولون «جبل عتيق» ولا «صخرة عتيقة» لفقد ظهور التأثير.

وقولهم «فرس عتيق» و«سيف عتيق» يراد [به] (١) الكرم والنجابة وجودة الأصل (٢)، كما وصف البيت الحرام بأنه عتيق على سبيل المدح والتعظيم، وهذا غير ذلك الباب.

وعلى كلا الوجهين لا يجوز وصفه تعالى بأنه «عتيق»، لاستحالة معناه فيه.

فأما «عادي» منسوب إلى عاد وأنه حدث في أيامه، فمعناه يستحيل عليه

تعالى.

و يوصف تعالى بأنه «باقٍ»، ومعنى هذه اللفظ عند أبي علي يفيد نفي الحدوث، وأن الموصوف بالحدوث لا يستحق هذه التسمية، وإن سمي بذلك كان مجازاً.

و عند أبي هاشم أنها تفيد استمرار الوجود وأنه غير متجدد. وهذا القول أصح، فإن أهل اللسان يسمّون كل موجود لم يتجدد له الوجود بأنه باقٍ، وإن كان فيهم من يعتقد قدم الأجسام وفيهم من يعتقد حدوثها، ومنهم من شك في الأمرين. وعلى المذهبين جميعاً يستحق تعالى بأنه باقٍ.

و يوصف تعالى بأنه «دائمٌ»، وهذه اللفظة معنيان: أحدهما أنه موجود في الأحوال كلها، والمعنى الآخر أنه موجود في المستقبل. فنصفه تعالى على الوجه الأول بأنه «دائم فيما لم يزل»، لأن الوجود ثابت له في كل حال، ولا نصفه على الوجه الثاني بأنه لم يزل دائماً، لأن الاستقبال ينافي لم يزل، لكننا نقول «لا يزال دائماً».

و يوصف تعالى بأنه «قائمٌ» و «قيومٌ» على معنى الدوام، ولا يوصف بأنه قائم مطلقاً، لأنه يوهم الانتصاب. وإن وصف بأنه «قائم بنفسه» فعناه الاستغناء عن محل في وجوده.

و يوصف تعالى بأنه «سابقٌ» و «أسبقٌ» و «متقدمٌ» و «أقدمٌ». و كان أبو علي يصفه بذلك ويقول: إن هذه الأوصاف تقتضي تقدم وجوده ولا تقتضي وجود غيره، ويعتدل بأن القدرة يقال إنها قبل الفعل وسابقة له وإن لم يوجد مقدورها.

و كان أبو هاشم يذكر أن هذه الألفاظ تقتضي وجوده غيره في الحال حتى يكون أسبق منه، ولا يجربها عليه تعالى فيما لم يزل ويجربها عليه بعد وجود غيره.

وما قاله أبو علي أشبه بالصواب، لأن الأسبق قد يكون لموجود ولمعدوم ينتظر وجوده، لأن هذه اللفظة اذا أفادت تقدم وجود الذات لغيرها (١)، فلا فرق بين أن تكون تلك الذات المسبقة موجودة في الحال أو مما توجد، لأنها أسبق وجوداً منها على كل حال.

و يوصف تعالى بأنه «أول»، وقد ورد الكتاب به، فالفائدة أنه موجود قبل كل موجود. ويجب أن يكون الخلاف بين الرجلين في اطلاق ذلك فيما لم يزل على ما ذكرناه في أسبق وسابق.

و يوصف تعالى بأنه «لم يزل». و امتنع أبو علي من ذلك، واعتلّ بأنه كلام غير تام ويجب أن يقرن بما يتم به، وقال: يجب أن يكون المقرون اليه إثباتاً، فيقال «لم يزل موجوداً» أو «عالمًا»، ولا يقال «لم يزل غير فاعل»، لأن قولنا «لم يزل» نفي و«غير فاعل» نفي، ونفي النفي اثبات.

و وجدت بعضهم يحكي عن أبي هاشم أنه أجاز أن يقال «لم يزل غير فاعل».

و الصحيح اجراء لفظه «لم يزل» عليه تعالى من غير اقتران بغيرها، لأن معنى ذلك نفي الزوال عنه، ونفي الزوال يقتضي الاثبات، فكأنه قال: مثبت أو ثابت.

و يصح أيضاً أن نقول «لم يزل غير فاعل»، لأن نفي النفي انما يكون اثباتاً اذا تعلقا بشيء واحد، فأما اذا تغايروا فادخلا (٢) عليه لم يكن اثباتاً. وقولنا «لم يزل» للزوال الذي هو العدم، وقولنا «غير فاعل» نفي الفعل (٣)، فكأننا أخبرنا بأنه فيما مضى ثابت غير فاعل.

(٢) في هـ «ماخلا».

(١) في هـ «لعين لها».

(٣) في م «نفي الزوال».

فصل

(فيما يجري عليه تعالى لكونه قادراً)

إذا كان الفعل قد صح منه تعالى وجب أن يسمّى «قادراً»، لأن اللغة
نوجب وصف من صح منه الفعل بأنه قادر.

و يجب أن نصفه بأنه قادر فيما لم يزل ولا يزال، لأن الفعل إذا صح منه
تعالى لما يرجع الى ذاته وما هو عليه في ذاته حاصل في كل حال. وانما لم يصح
وجود الفعل فيما لم يزل لأمر يرجع الى الفعل، كما أن أحدنا قادر على ما يوجد
بعد أوقات كثيرة وان لم يصح وجود ذلك في الثاني لأمر يرجع الى المقدور لا
الى الصفة المصححة لايجاد الفعل.

و يوصف تعالى بأنه «قوي» لأن معناه معنى قادر، وانما يوصف الجبل وما
أشبهه بالقوي لحصول الشدة والصلابة على التشبيه بالقادر، لأن الشدة تمنع
على بعض الوجوه من الكسر (١) والقطع كما يمنع القادر.
و يوصف تعالى بأنه «قدير» و «مقتدر» لأن ذلك مبالغة في وصفه
بالقدرة.

و يوصف تعالى بأنه «قاهر» على معنى المبالغة في كونه أقدر.
و وصفه أبو علي بأنه «قاهر فيما لم يزل» كما أنه قادر فيما لم يزل، ومنع غيره
من أن يوصف بذلك فيما لم يزل، واعتلّ بأن هذه اللفظة تفيد بأنه قهر غيره
ومنعه، وذلك منتفٍ فيما لم يزل.

و كان أبو علي يقوي قوله بأنه قاهر فيما لم يزل: بأن أهل اللغة يصفون
الملك الجبار [بأنه قاهر إذا كان قادراً على ما يريد ونافذ الارادة والأمر، وان لم

(١) في هـ «من الكبير».

يفعل في الحال شيئاً.

و يوصف تعالى [١] بأنه «ملك» و «مالك» على معنى المبالغة في وصفه بالقدرة، وقد سَمَى الله تعالى نفسه بأنه ملك يوم الدين، والدين هاهنا هو الجزاء. فلا معنى لوصفه تعالى بذلك إلا أنه قادر على التصرف فيه من غير منع، لأن حقيقة المالك هو الذي له التصرف في الشيء وليس لأحد منعه منه، ولهذا لو أظهر ماحذفه لصحّ الكلام بأن يقول «مالك لبيع داره» ووهبتها وما أشبه ذلك.

و الوكيل و ان كان له أن يتصرف فيما وكل فيه فليس بمالك، لأن تصرفه في الحكم كالغير من حيث فعل بأمره، ورجعت فائدته اليه. و الصبيّ إنما صحّ أن يملك لأن تصرف غيره ترجع فائدته اليه كأنه هو المتصرف.

و يوصف تعالى بأنه «رب» من حيث كان مالكاً، ولهذا يقولون «رب الدار» بمعنى مالكها، ولا يطلقون ذلك إلا في الله تعالى و يقيّدونه في غيره. و يوصف تعالى بأنه «سيد» بمعنى أنه مالك، لأنهم يصفون مالك العبد بأنه سيده، و يصفون مقدمة القوم وكيبرهم بأنه سيد، لما كان يملك تدبيرهم. و يوصف تعالى بأنه «صمد». وهذه اللفظة معنيان: أحدهما: معنى سيد وهو المالك، فيكون على هذا الوجه من صفات الذات، فيجري عليه فيما لم يزل. والمعنى الآخر: أنه يصمد اليه في الحاجات، وهذا الوجه يلحق بصفات الفعل، لأنه إنما يقصد اليه في الحاجات اذا خلق تعالى من يصحّ ذلك منه. اللهم إلا أن يراد أنه معنى يستحق ويليق به أن يرجع اليه في الحاجات، فيخرج عن باب صفات الفعل.

ويوصف تعالى بأنه «إله»، بمعنى أن العبادة تحقق له، وإنما يحق له العبادة لأنه تعالى خلق الأجسام وأحيائها والانعام عليها بالنعيم التي يستحق بها العبادة، وهو تعالى كذلك فيما لم يزل [فوجب أن يكون إلهاً فيما لم يزل] (١). ولا يجوز أن يكون تعالى إلهاً للأعراض، ولا للجوهر الواحد، لاستحالة أن ينعم عليها بما يستحق به العبادة، وإنما هو إله للأجسام الحيوان منها والجماد، لأنه تعالى قادر على أن ينعم على كل جسم بما معه يستحق العبادة. وفي الناس من منع من أن يكون إلهاً للجماد، لأن الجماد في الحال لا يجوز أن يستحق عليه العبادة وهو جماد.

وهذا غلط، لأن معنى إله ليس هو من يستحق العبادة، لأنه لو كان كذلك لم يكن إلهاً فيما لم يزل ولا نعمة له فيما لم يزل، وإنما معناه أن العبادة تحقق له، ومعنى ذلك أنه قادر على الانعام بالنعيم المخصوصة. فإذاً هذا هو معنى إله، والحيوان والجماد فيه سواء.

وأما وصفه تعالى «بالله» ففيه وجهان: أحدهما: أن أصله لاه والله هو إلهه، فإذا دخلت الالف واللام على لاه فصار الله. والوجه الآخر: أن الألف واللام أدخلتا على إله الإله وخففت الهمزة وأدغمت إحدى اللامين في الأخرى، فصار الله.

ويوصف تعالى بأنه «عزيز»، ومعناه أنه يقتدر على الأمور لا يلحقه منع ولا ذلة ولا اهتضام. وقد وصفوا الأرض الصلبة بأنها عازة لشدتها وامتناعها، وشبهوها بالقادر من حيث صعب صلابتها التصرف فيها كما يوصف منع القوي.

ويوصف تعالى بأنه «كريم» على وجهين: بمعنى أنه عزيز، كما يقولون

«فلان يكرم عليّ»، و«فلان أكرم عليّ من فلان» أي أعزّ عليّ منه. والوجه الآخر أن يكون كريماً، بمعنى أنه فاعل الكرم والانععام، ومن هذا الوجه يلحق بصفات الأفعال.

و يوصف تعالى بأنه «جبار»، ومعناه أنه عزيز لا ينال باهتضام، ومن ذلك أنهم وصفوا النخلة بأنها جبارة لما بُعد منالها (١).

و يوصف تعالى بأنه «مجيد» (٢) و «ماجد»، بمعنى عزيز وكرم، وقد وصف الله تعالى القرآن بأنه مجيد، لما كان لا ينال بنقص وتبديل وما جرى مجرى ذلك.

و يوصف تعالى بأنه «كبير» و «متكبر» و «متجبر» و «عظيم» و «متعظم» و «جليل»، وفوائد هذه الأسماء يرجع الى نهاية التعظيم والمدح، وقد قيل «كبير القوم سيدهم»، وقد بينا أن السيّد هو المالك.

و يوصف تعالى بأنه «عليّ» و «عال» و «متعال»، ويراد بذلك أنه قاهر للأشياء قادرٌ عليها، كما قال الله تعالى «ما اتخذ الله من ولدٍ وما كان معه من إلِهٍ إذاً لذهب كل إلِهٍ بما خلق ولعلّا بعضهم على بعض» (٣)، أراد تعالى غلب بعضهم بعضاً وقهره، وقال تعالى «إن فرعون علا في الأرض» (٤) أي قهر أهلها. وقد قيل: إن معنى ذلك التنزه عن القبائح نحو قوله تعالى «تعالى عما يشركون» (٥).

و يوصف تعالى بأنه «مستولٍ على الأشياء»، بمعنى القدرة عليها، من قولهم «استولى فلان على البلد» اذا قهر أهلها واقتدر عليهم، ويصح وصفه بذلك فيما لم يزل.

(١) في النسختين «مثالها». (٢) في هـ «بأنه محيط». (٣) سورة المؤمنون: ٩١. (٤) سورة القصص: ٤. (٥) سورة يونس: ١٨.

ولا يوصف بأنه «مستوي» على سبيل الإطلاق، لأنه لا يفيد الانتصاب وإنما يفيد الاستيلاء على سبيل المجاز. ويوصف تعالى عند أبي علي بأنه «مستطيع» على معنى أنه قادر، ووصفه أيضاً بأن الفعل يمكنه ويتهيأ له، وأجرى مستطيعاً مجرى قادر. وفي الناس من امتنع من وصفه بمستطيع، لاشتقاقه من الاستطاعة التي هي القدرة، ويلزم من أبي ذلك للامتناع من وصفه بأنه قادر لاشتقاقه من القدرة. ولا يوصف تعالى بأنه «مطيق»، لأن معنى الطاقة يقتضي الجهد والمشقة، لأنهم يقولون «هذا مقدار طاقته» كما يقولون مقدار وسعه، ويقول أحدهم «لا أطيق هذا» إذا كان يشق عليه وإن كان قادراً على فعله. ويوصف تعالى بأنه «ذوقدة» و«ذوقوة»، بمعنى أنه قادر، فإن أوههم إطلاق ذلك قيد.

ولا يوصف تعالى بأنه «رفيع» ولا «شريف»، لأن حقيقتيهما في ارتفاع المكان وإشرافه، وإنما مٌدح بذلك وأجرى على غير هذه الفائدة على سبيل المجاز والاستعارة، وقوله تعالى «رفيع الدرجات» (١) إنما هو صفة للدرجات لا له. ولا يوصف تعالى بأنه «متين» ولا «شديد»، لأن معنى هاتين اللفظتين الصلابة، وهي مستحيلة عليه تعالى. وقوله تعالى «هو أشد منهم قوة» (٢) مجاز، لأن القوة التي هي القدرة لا توصف بالشدة، وهو تعالى قادر لا بقدرة.

فصل

(فما يجري عليه تعالى من الأوصاف لكونه عالماً وما يتعلق بذلك)
إذا كان العالم منا من اختص بحال يصح لأجلها منه الفعل المحكم متى

كان قادراً عليه وكان الله تعالى على هذه الحال في جميع الأحوال، فيجب وصفه بأنه عالم فيما لم يزل ولا يزال.

ويوصف تعالى بأنه «عارف» لمساواة هذه اللفظة للفظه عالم.

ووصفه أبو علي بأنه «دار» بمعنى عالم، واستشهد بقول الشاعر:

لاهم لا أدري وأنت الداري

والأولى أن لا يطلق عليه تعالى هذا اللفظ، لأنه يفيد استدراك العلم، ولهذا لا يقولون «درئت أن السماء فوقي»، و«أن الاثنين أكثر من واحد»، ويجري ذلك مجرى متيقن وفطن.

ويوصف تعالى [بأنه] (١) «بصير» بمعنى عالم، لأن هذه اللفظة حقيقة في العالم كما أنه حقيقة في صحة الرؤية، ولهذا يقولون فلان بصير في الفقه والطب إذا كان عالماً بهما، ويوصف بذلك فيما لم يزل على الوجهين معاً. ويوصف تعالى بأنه حكيم، بمعنى أنه عالم، كما قال تعالى «وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب» (٢)، وتفيد هذه اللفظة أيضاً أنه فعل الأفعال المحكمة فيما لم يزل كما يقال عالم فيما لم يزل.

ويوصف تعالى عند أبي علي بأنه «واحد» بمعنى عالم، ويجري عليه فيما لم يزل، واللفظة واحد معنًى آخر وهو مدرك، فيجري عليه الآن وإن لم يُجر فيما لم يزل. ووصفه تعالى بأنه «راء» بمعنى عالم، وذكر أن هذه اللفظة تفيد العلم والادراك حقيقة، وإذا أُجريت بمعنى العلم وصف تعالى به فيما لم يزل.

ولا يوصف تعالى بأنه «طبيب» مطلقاً وإن كان الطب هو العلم، لقولهم «فلان طب بكذا» إذا كان عالماً به، لأن غلب الاستعمال والعرف قد نقلت هذه اللفظة إلى من له صناعة معروفة.

ولا يوصف تعالى بأنه «متيقن» و«متبين» و«متحقق»، لأن فائدة هذه الألفاظ تقتضي استدراك العلم، بدلالة أنهم لا يقولون تيقنت، أو تبينت، أو تحققت أن السماء فوقي.

ولا يوصف تعالى بأنه «فهم» أو «فطن»، لاختصاص فائدة ذلك باستدراك معنى الكلام وتلقّنه بسرعة.

ومثل هذه العلة لا يوصف تعالى بأنه «يشعر بالامور».

فأما الفقه فلا يوصف تعالى به مطلقاً، لأنه مختصّ بالتعارف بعلوم معينة لها جهات مخصوصة، وقد قيل إن الفقه يقتضي استدراك العلم مثل فطن، ويختص بمعاني الكلام دون غيرها.

ولا يوصف تعالى بأنه «يحسّ بالأشياء». فأما أبو علي فإنه امتنع من ذلك، لأن حقيقة هذه اللفظة تفيد أول العلم بالمدركات، ولا أول لكونه تعالى عالماً بما يعلمه. وعند أبي هاشم أن هذه اللفظة تستعمل فيمن يدرك بحاسته ويعلم من هذا الطريق، وكلا الوجهين يستحيل فيه تعالى.

ولا يوصف تعالى بأنه «مشاهد»، لأن معنى هذه اللفظة يفيد حصول علم عن طريق هو الادراك، وذلك يستحيل فيه تعالى.

ولا يوصف تعالى بأنه «مطلع»، لاقتضاء هذه اللفظة لعلو المكان واشرافه، وإنما يوصف أحدنا بها على معنى العلم مجازاً.

ولا يوصف تعالى بأنه «حاذق»، لأن الحذق في اللغة هو القطع، وإنما يقولون حذق بمعنى قطع على علمه وفرغ منه، وذلك مستحيل فيه تعالى.

[ولا يوصف تعالى بأنه «ذكي»، لأن الذكاء هو السرعة في التلقن والتحفظ، وذلك لا يليق به تعالى](١).

ولا يوصف تعالى بأنه «حافظ»، بمعنى العلم، لأن معنى هذه اللفظة يفيد المنع من هلاك الشيء وتلفه، كما يقولون «حفظ متاعه وماله». وهذا المعنى يستحيل فيه تعالى، لأنه عالم لنفسه.

و يستحيل وصفه بأن «علومه محفوظة»، ويوصف تعالى بأنه حافظ لنا بمعنى الدفاع عنا والحراسة لنا.

ولا يوصف تعالى بأنه «معتقد»، لأن هذه اللفظة جرى على الواحد متناهي الأصل مجازاً، والمجاز لا يجب إطراده في كل موضع.

ولا يوصف تعالى بأنه «عاقل»، لأمرين: أحدهما أن وصف العلم بأنه عقل على سبيل المجاز، والتشبيه بعقل الناقة إما لأنه يمنع من القبيح، أو لأن العلم الذي هو عقل يمنع غيره مما هو فرع عليه من الزوال، وما هو مجاز لا يقاس عليه، ولا يطرد في كل موضع. والأمر الآخر أن العقل فائده منع النفس مما تشتهيه، ومنع ما هو عليه (١) من الزوال. وكلا المعنيين لا يجوز عليه تعالى، غير أنه تعالى لا يوصف بأنه غير عاقل، لأنه يوهم أنه على أضداد العلم أو ليس بعالم.

فصل

(فما يجري عليه تعالى لكونه حياً وما يرجع الى ذلك)

إذا كان الحي من لا يتعذر كونه عالماً قادراً ، أو من لا يصح أن يكون عالماً قادراً إلا هو، وعلمنا أنه تعالى على هذه الحال، فواجب أن نصفه بأنه حي لحصول المعنى فيه.

ونصفه تعالى بأنه راء ومُدرك وسامع ومبصر، لأن ذلك كله واجب عن

(١) في النسختين «في عليه».

كونه حيّاً، وانما نصفه بذلك عند وجود المُدركات، لأن الوجود شرط في تعلق الادراك ، ولا نصفه بذلك كله فيما لم يزل، لأنه يقتضي وجود المدرك .
و نصفه تعالى بأنه «سميع بصير فيما لم يزل»، لأن فائدة ذلك أنه على حال يجب معها أن يُدرك المسموعات والمبصرات اذا وجدت. وليس له تعالى بكونه سميعاً بصيراً صفة زائدة على كونه حيّاً، وقد بينا ذلك فيما مضى من الكتاب.

ولا يوصف تعالى بأنه «ناظر»، لأن معنى هذه اللفظة تقليب الحدقة في جهة المرئي طلباً لرؤيته. وان وصفناه تعالى بأنه ناظر أي راحم اذا قيدناه.
ولا يوصف تعالى بأنه «شام» و«ذائق»، لأننا قد بينا في صدر هذا الكتاب أن ذلك ليس بعبرة عن الادراك وانما هو عبارة عن تقرب الجسم الى الحاسة، وأنهم يقولون: شمته فلم أجد له ريحاً، وذقته فلم أجد له طعماً.

فصل

(فما يجري عليه من الأوصاف التي لا تختص بنوع مفرد)

يوصف تعالى بأنه «واحد» على أحد معنيين: أحدهما أنه لا يتبعّض ولا يتجزّى، وان لم [يكن] (١) هذا الوصف اذا أُريدَ به هذا الوجه من أسماء التعظيم والمدح. والمعنى الآخر أن نصفه تعالى بأنه واحد بأنه منفرد بصفات نفسه ليست لغيره، وهذا الوصف يقتضي المدح والتعظيم.
و يوصف تعالى بأنه «فرد» و«منفرد»، بمعنى أنه واحد، كما يقولون فلان فردُ عصره وواحدُ دهره.

ولا يوصف تعالى بأنه «فدّ» لأن هذه اللفظة تفيد القلة والاختصار،

(١) الزيادة من هـ .

يقولون ما يحيئنا فلانٌ إلا فذاً، يريدون قليلاً.

و لا يوصف تعالى بأنه «وثر» لأنه غير مفيد كونه تعالى واحداً، وإنما يفيدُ عدداً لا نصف له، كما يفيد الزوج عدداً له نصفٌ، وهذا يستحيل عليه تعالى. و يوصف تعالى بأنه «غني»، ومعنى ذلك أنه حي غير محتاج، ولا يجوز عليه الحاجة فهو تعالى غني لنفسه، ويوصف تعالى بذلك فيما لم يزل ولا يزال. و لا يوصف تعالى بكل صفة يقتضي كونه محتاجاً ونفي كونه غنياً، كوصفه بأنه يسرّ ويفرح ويخاف ويرجو ويشفق ويفزع، لأن ذلك يقتضي جواز اللذة والألم عليه.

و لا يوصف تعالى بأنه يغتم ويحذر ويخاف ويُشفق ويفزع، لأن ذلك كله يرجع الى اعتقاد أو ظن لوصول المضار الى المعتقد، وذلك مما يستحيل عليه تعالى.

و لا يوصف تعالى بأنه «يلتذ» و «يألم»، لاستحالة الشهوة والنفار عليه. و يوصف تعالى بأنه «شيء» من حيث صح أن يُعلم ويُخبر عنه، وقد سمى تعالى نفسه بذلك. والأولى أن يُجرى عليه تعالى الوصف لشيء من جهة اللغة واقتضاؤها الاجراء هذا الاسم.

بخلاف ما ذهب اليه قوم من اجرائها عليه تعالى سمعاً وشرعاً، لأنها ليست بلقب وهي مفيدة في الأصل، وإنما لأجل وقوع اشتراك مسمياتها في فائدتها خرجت من الافادة، فلا مبرر يرجع الى غيرها لم يُقد، واللقب لا يفيد لشيء يرجع الى وصفه. والدليل على أنها مفيدة أنه لا يجوز تغييرها وتبديلها، واللغة على ما هي عليه، ويجوز ذلك في الألقاب.

وقيل: إنه غير ممتنع أن تكون مفيدة من حيث [ميزت] (١) ما يتعلق

العلم به مما الذوات مما لا يتعلق العلم به من الأكوان والصفات، وهذه فائدة معقولة.

و تجري هذه اللفظة على القديم والمحدث، والموجود والمعدوم، لأنهم يقولون: علمت شيئاً موجوداً، وعلمت شيئاً معدوماً، وفعلت شيئاً بالأمس، وسأفعل شيئاً غداً، وقال الله تعالى «وَلَا تَقُولَنَّ لشيءٍ إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله» (١).

و يوصف تعالى بأنه «ذات»، وفائدة هذه الصفة في اصطلاح المتكلمين أنه يصح أن يُعلم ويختص بصفات بُين بها من غيره. وقد يضاف اليه تعالى هذه الصفة فيقال «عالم لذاته» و«قادر لنفسه»، يراد المبالغة في الاختصاص بهذه الصفة على حدٍّ لا يمكن أحص منه، لأنَّ أهل اللغة يقيدون ويقولون «ضَرَبَ فلان فلاناً بنفسه» للاختصاص بضربه. ولا يوصف تعالى بأنه [عين إلا مقيداً، نحو قولهم «عينه عالمة» و «عالم لعينه».

ولا يوصف تعالى بأنه [٢] نفس مطلقاً وان جاز على سبيل الاضافة، فيقال «عالم لنفسه»، لأن اطلاق هذه اللفظة تتناول اجساماً مخصوصة، ويستعمل على سبيل الاضافة فيقال نفس كذا كما يقال ذات كذا.

ولا يوصف تعالى بأنه «معنى»، لأن ذلك يفيد القصد بالكلام، لأنهم يقولون «فهمت معنى كلامك»، و«ما هذا معنى كلامي»، ويجوز أن يقال إنه تعالى معني بالتشديد، لأنه المقصود بالكلام.

و يوصف تعالى بأنه «غير الأشياء»، وفائدة هذه الصفة اختصاصه تعالى بصفات دونها.

ولا يوصف تعالى بأنه «تام» و«وافر» و«كامل» لأن هذه الأوصاف تقتضي نقصاناً تقدمها وحصولها بعد أن كانت غير كاملة، وذلك يستحيل عليه تعالى.

و يوصف تعالى بأنه «سُبُوح قَدُوس»، والفائدة في ذلك تنزهه عما لا يجوز عليه في ذاته وفي أفعاله.

ولا يوصف تعالى بأنه «فوق» مطلقاً، لأنه يقتضي العلو في المسافة، ويصح على سبيل التقييد، وقال تعالى «فوق كل ذي علم عليم» (١).

ولا يوصف تعالى بأنه «قريب» مطلقاً، لأنه يفيد القرب في المسافة، ويوصف بأنه قريب من المحسنين، بمعنى أنه قريب من دعائهم واجابتهم. و يوصف أيضاً بهذا مجازاً من حيث كان عالماً بنا وبأعمالنا كعلم القريب بما يقرب منه.

و يوصف تعالى بأنه «حق»، بمعنى أن عبادته حق، فهو مجاز على كل حال.

و يوصف تعالى بأنه «لطيف» مقيداً بالتدبير والصنع، ولا يطلق عليه تعالى لاقتضائه اللطافة، و[هي] (٢) من صفات الجواهر.

و امتنع أبو علي من وصفه بأنه «رفيق»، قال: لأن الرفق هو الاحتيال لاصلاح الأمور والتوصل اليها، وذلك مستحيل فيه تعالى. وليس يمتنع وصفه بذلك مقيداً فيقال «رفيق بعباده»، أي مُنعم عليهم ومُخَفَّف عنهم.

ولا يوصف تعالى بأنه «حسن» ولا «جميل»، لأنها يقتضيان حسن الصورة، فان أُريد بالحسن خلاف القبح المستحق به الذم أفاد ذلك الحدوث على بعض الوجوه، وهو مستحيل فيه تعالى.

ولا يوصف تعالى بأنه «نظيف» لأنه يفيد ازالة الدرن.
 ولا يوصف تعالى بأنه «ذخر» لأن ذلك انما يستعمل حقيقة فيما يصح أن
 يدخره للانسان.
 ولا يوصف تعالى بأنه «سند» لأن حقيقة هذا اللفظ يستعمل فيما يستند
 اليه من الأجسام.

فصل

(الكلام فيما يستحقه تعالى من الصفات الراجعة الى الأفعال)

فما يجري عليه تعالى لكونه فاعلاً اذا كان معنى وصف الفاعل بأنه فاعل
 اذا أوجد ما كان قادراً عليه، وهذا المعنى ثابت فيه تعالى وجب وصفه بأنه
 فاعل، وهذه اللفظة على الحقيقة تفيد من غير من وصف بها، لأنها تفيد وجود
 المقدور وحدوثه، وهذه فائدة ترجع الى غير من الاسم اسم له.
 وهذا على ظاهره لا يصح، لأن قولنا «فاعل» يفيد صفة في المقدور وهو
 حدوثه وحكماً للفاعل الذي أجرينا عليه هذا الاسم، لأن وجود مقدوره حكم
 يرجع اليه، فقد أفدنا فيما يرجع اليه فائدة، وان لم يكن له بكونه فاعلاً
 حال.

و غلط عباد في قوله: إن لفظة «فاعل» اسم للفاعل وفعله جميعاً.
 لأننا نقول: فاعل العالم قادر لنفسه وذاته، فيصف الفاعل بما لا يليق
 بالفعل البتة، ولا يجوز اجراؤه عليه، وجرى اسم الفاعل مجرى قولنا أسود في
 أنه وان أفاد وجود السواد، فليس باسم للسواد بل للجسم لا للأسود.
 و كان أبو علي يقول: الأسماء مشتقة من الفعل لا تجرى إلا في حال
 وجود الفعل لا قبله ولا بعده، ويجري مجرى قولنا «متحرك» مأخوذ من
 الحركة، ولا يجري إلا على ما فيه حركة في الحال.

وكان (١) أبوهاشم يخالف في ذلك ويقول: قد يشتق الاسم من الفعل المستقبل وبعد وجوده، يقال «زيد ضارب غداً، أو ضارب أمس»، ثم رجع عن ذلك فقال: يشتق من الماضي والحاضر ولا يشتق من المستقبل. وهذا أولى، لأنهم لا يشتقون مما لم يقع، فإذا قالوا «زيد ضارب غداً»، فالمعنى أنه يكون في غد ضارباً، ولا يستحق التسمية الآن والماضي. ولا شبهة في الاشتقاق منه، لأنه إذا كانت فائدة قولنا «ضارب» أن مقدوره من الضرب وجد، وهذه الفائدة ثابتة فيما هو موجود من الضرب وفيما يقتضي. ولا نصفه تعالى بأنه فاعل فيما لم يزل، لأن هذا الاسم يشتق من وجود الفعل ولم يوجد الفعل فيما لم يزل، [ونصفه تعالى بأنه غير فاعل فيما لم يزل] (٢) ويفيد عدم الفعل في تلك الأحوال. ونصفه تعالى بأنه «مُحدث» و«موجد»، لمشاركة هاتين الصفتين لفائدة قولنا «فاعل».

ولا يصح وصفه تعالى بأنه «تارك»، لأن هذه اللفظة تفيد في عرف المتكلمين ما لا يجوز عليه تعالى، لأننا قد بينا فيما مضى من هذا الكتاب أن حدّ الترك هو ما ابتدئ بالقدرة بدلاً من ضدّه له يصحّ ابتدأه على هذا الوجه، ومعنى هذا الحدّ لا يصحّ فيه تعالى.

واللغة وإن أفادت في التسمية بالترك من كان غير فاعل، فلا نصفه تعالى مطلقاً بأنه تارك على مذهب اللغة، لأن عرف المتكلمين أخصّ في أسمائه وصفاته من اللغة. وإن قيدناه فلنا إنه «تارك» بمعنى أنه لم يفعل جاز. ويوصف تعالى بأنه «مخترع»، لأن فائدة هذا الوصف اخراج الفعل من العدم إلى الوجود، وهي ثابتة فيه تعالى.

ولهذه الكلمة في العرف فائدة أخرى، وهي إيجاد الفعل في الغير من غير آلة ولا سبب، والوجهان ثابتان فيه تعالى. وعلى الوجه الثاني لا يكون أحداً مخترعاً.

ويوصف تعالى بأنه «مُبدع»، وفائدة هذا الوصف إيقاع الفعل لا على مثال، وقيل انه يفيد معنى الاختراع، وقولهم فيمن فعل شيئاً لا توجهه الشريعة بأنه «مبتدع» وفي فعله أنه «بدعة» يقوي الوجه الأول.

ويوصف تعالى بأنه «منشئ»، لأن ذلك لا لإيجاد في الغير بلا سبب. ويوصف تعالى بأنه «صانع»، لأن معنى هذه اللفظة معنى فاعل، وان استعملت في التعارف في الجِرف.

وعند أبي علي أنه تعالى يوصف بأنه «عامل»، لأنه بمعنى فاعل ومُحدث. ومنع غيره من ذلك، وقال: هذا الوجه يقتضي استعمال الجوارح في الفعل، ولا يوصف به.

ويقوي هذا المذهب الثاني أنهم لا يصفون أفعال القلوب بأنها أعمال، ولا يقولون (١) عملت بقلبي كما عملت (٢) بيدي.

ويوصف تعالى بأنه «خالق»، لأن فائدة هذه اللفظة وقوع الفعل مقدراً غير مشهور عنه، وبالعرف لا تطلق هذه اللفظة إلا فيه تعالى وتقيّد في غيره. ويوصف تعالى بأنه «مقدّر» و«مدبّر»، من حيث فعل تعالى وليس بساير.

ويوصف تعالى بأنه «مكوّن» و«مثبت»، لأن ذلك يقتضي إيجاد أفعاله.

ولا يوصف تعالى بأنه «مكتسب»، لأنه يفيد اختلاف المنافع ودفع

(٢) في النسختين «عملت» في الموضعين.

(١) في النسختين «ولا يقول».

المضار.

ويوصف تعالى بأنه «محسن» على أحد معنيين: أحدهما من حيث فعل الحسن، وهو لا يتعدى. والثاني من حيث فعل الاحسان، وهو متعد. وعلى هذا لا يوصف تعالى من فعل العقاب بأنه محسن على طريق التعدي، ويوصف تعالى من فعل ذلك بأنه محسن على الوجه الذي لا يتعدى.

ويوصف تعالى بأنه «منعم» و «متفضل» و «جواد»، لوقوع الأفعال التي تقتضي اجراء هذه الصفات عليه منه تعالى.

و ليس يجب أن يتكرر منه التفضل حتى يوصف بأنه «متفضل»، بل يوصف بذلك من فعل القليل والكثير، وأما «جواد» فلا يوصف إلا من أكثر من فعل الجود والتفضل.

و فرّق قوم بين جائد وجواد، قالوا يوصف من فعل المرة الواحدة بأنه جائد، ولا يوصف بأنه جواد إلا مع الاكثار.

و أخطأ من قال إن الجواد من بذل جميع ما في وسعه، وذكر أن الفرس انما وُصف بأنه جواد لاخر لاجه جميع ما في وسعه من الحضرة، وادعى أن الله تعالى لا يوصف بأنه جواد إلا اذا فعل من الجود مالوزاد عليه لم تكن الزيادة حسنة.

و إنما قلنا بخطأ من قال ذلك من جهة أن أهل اللغة يسمون من أكثر الافضال والانعام على قوم بأنه جواد، وان كان متمكناً لكثرة ماله واتساع حاله أن يُفضّل على من هو أكثر عدداً منهم، فعلم أنه لا تعتبر بافراغ الوُسع.

و صفة الفرس بأنه جواد مجاز، لأنه غير مطرد في كل موضع فيه استفرغ الوُسع. ألا ترى أن من استفرغ وسعه وطاقته منافي السعي والعدو لا يوصف بأنه جواد.

ويوصف تعالى بأنه «مُصِيبٌ» و «حكيم» لأن أفعاله كلها صواب

وحكمة، وقد يوصف المصيب بأنه مُصِيبٌ بالفعل الواحد من الصواب وان لم يكثُر منه.

وقيل معنى وصف الحكيم بأنه حكيم أنه لا يتخلل أفعاله شيء من السفه، ألا ترى أنه لا يوصف بالحكمة من يفعل الحكمة تارة والسفه أخرى. ويوصف تعالى بأنه «عَدْلٌ» بالتعارف، لأن قولنا عَدْلٌ في أصل اللغة يتناول الفعل اذا كان حسناً، وبالعرف يسمّى به الفاعل الذي لا يتخلل أفعاله سوى العدل.

و يوصف تعالى بأنه «مبدئٍ» و«مُعِيدٌ» لأنه تعالى ابتدأ وأنشأ ومعنى معيد أنه يعيد ماتقدم عدمه ايجاده.

وقال قوم: لو كان معنى معيد هو ما ذكرناه لما وصف القديم تعالى في هذه الحال، لأننا نقطع في هذه الأحوال على أنه تعالى قد أعاد شيئاً من أفعاله. وذكروا أن معنى هذه اللفظة أنه يعيد في افضاله واحسانه حالاً بعد حال.

و وصفه تعالى قوم بأنه مُقَدِّمٌ على الفعل قاصداً، والأولى أن لا يوصف بذلك، لأن مقدماً يفيد القصد الى ما فيه مشقة وكلفة وتخوف، ولهذا يقولون «أقدم في الحروب»، ولا يقولون مثل ذلك فيما فيه منفعة ولذة.

و يوصف تعالى بأنه يقدم على الفعل فهو قادم بمعنى عميد، قال الله تعالى «وقدمنا الى ما عملوا فجعلناه هباءً منثوراً» (١)، والقادم من سفره متعمداً للعود يوصف بذلك. ولا على هذا أنه قد يسمّى قادماً من سفره وان كان نائماً أو مغمى عليه، لأن ذلك مجاز وحقيقته قُدِمَ به وأقدم من سفره، كما يسمّون مَنْ سِر به ولا يُشعر سائراً مجازاً، فنقلوا اسم الفاعل فيه اليه مجازاً.

و يوصف تعالى بأنه «قاضٍ لأفعاله»، بمعنى أنه خلقها، ويوصف تعالى [بأنه] (١) أقضى الواجبات من أفعال عباده، بمعنى ألزمها، وإذا أوهم اطلاق من ذلك قرن بما يزيل الابهام.

و يوصف تعالى بأنه «مُعِدِّمٌ» و «مُفْنٍ»، لأنه يفني العالم بفناء يفعل، فيوصف لأجله بأنه معدم ومُفْنٍ. ويخالف هذه الفائدة فائدة قولنا بأنه فاعل، لأن القدرة تتعلق بنفس الفعل، ولا تتعلق القدرة بالاعدام، وإنما تتعلق بفعل المضد الذي يكون بعد العدم والفناء.

و يوصف تعالى بأنه «مُحَرِّكٌ» و «مُسَكِّنٌ» و «مَقْوٍ» و «مُحْيٍ» و «مُمِيتٌ»، لحصول ما يشتق من هذه الأوصاف من أفعاله.

و يوصف تعالى بأنه «مُكَلِّفٌ» و «مُلْزِمٌ»، لأنه تعالى قد كلفنا وألزمنا، فيجب وصفه بأنه مُكَلِّفٌ ملزم. وقد بيّنا فيما تقدم من هذا الكتاب حقيقة التكليف والخلاف فيه، ودللنا على الصحيح منه.

و يوصف تعالى بأنه «دَالٌّ» و «دَلِيلٌ»، لأنها اسمان لفاعل الدلالة، فان أوهم اطلاق دليل فيه تعالى من حيث سمي الدلالة والمنظور فيها بهذا الاسم قيّد بما يزيل الابهام.

و يوصف تعالى بأنه «مَنُورٌ» على وجهين: أحدهما أنه تعالى فاعل النور، والآخر بمعنى أنه ناصبٌ للدلالة على الحق.

ولا يوصف تعالى بأنه «نور» على سبيل الحقيقة، وقوله تعالى «الله نور السماوات والأرض» (٢) معناه أنه منورها، أو فاعل لأهل السماوات والأرض من الدلالة والبيان ما يستضيئون به كما يُستضاء بالنور.

و يوصف تعالى بأنه «هَادٍ»، لأنه فاعل للهدى الذي هو الدلالة على

الحق وتمييزه من الباطل، وهو أيضاً الهادي لأهل الثواب الى طريق الجنة والثواب.

و يوصف تعالى بأنه «مُضِلّ»، مقيداً بالعقاب والعدول عن ادخال الجنة الى ادخال النار، ولا يطلق ذلك لئلا يوهم الاضلال عن الدين.
و يوصف تعالى بأنه «مضطر»، وكان أبو علي يقول معنى هذه اللفظة هو أن يفعل مالا يتمكن المفعول فيه من دفعه عن نفسه، ولا يراعى كونه من جنس مقدوره.

و كان أبو هاشم يذهب الى أن الاضطرار في اللغة هو الالقاء، لأنهم يقولون «اضطرنّا العدو الى الجبل»، بمعنى ألحنا اليه. وفي عرف المتكلمين يفيد أن يفعل في الانسان ما هو من جنس مقدوره مما لا يتمكن من دفعه.
و قول أبي هاشم أول، وعلى كلي المذهبين يوصف تعالى بأنه مضطر، وانما رجح قول أبي هاشم لأن أحدا لا يوصف بأنه مضطر الى لونه، ويوصف بأنه مضطر الى علومه الضرورية.

و يوصف تعالى بأنه «يُلطف لعباده ويوفقهم ويعصمهم»، لأنه تعالى قد فعل ما يشق منه هذه الأوصاف.

و قد يوصف بأنه «يلطف» على وجه آخر، بمعنى الرحمة والتعطف، وهذا المعنى لا يخصّ المكلفين بل يتعدى الى غيرهم من الأحياء.

و يوصف تعالى بأنه «خير» لأن هذا الوصف يفيد الاكثار من فعل الخير. وأبو علي يجريه عليه تعالى لهذا الوجه، وامتنع أبو هاشم من اجراء الخير، قال: لأن هذه اللفظة تفيد فائدة الفاضل، فاذا [لم] (١) نجز لفظه فاضل لم نجز هذه.

والأولى أن يكون سبب الامتناع من اجراء لفظة الفاضل المنع الشرعي والاجماع، وان كان قد قال قوم إن هذه اللفظة تفيد مزية معلومة من طريق المشاهدة أو العادة، وذلك مستحيل فيه تعالى.

ويوصف تعالى بأنه «ناصرٌ للمؤمنين» و«خاذلٌ للكافرين»، والنصرة هي المعونة والثواب والتثبيت، وهو تعالى فاعل ذلك بالمؤمنين، والخذلان هو العقاب ومايجري مجراه من أمر المؤمنين وعبادتهم بأن يلعنوا الكفار ويقتلوهم ويقاتلوهم.

ويوصف تعالى بأنه «رحمنٌ» و«رحيمٌ» و«راحمٌ» وهذه الأوصاف مشتقة من الرحمة وهي النعمة. وفي الوصف بالرحمن خاصة مبالغة يختص الله تعالى بها. وقيل: إن تلك المزية انما هي من حيث فعل النعمة التي يستحق بها العبادة، ولا يشاركه في هذا المعنى سواه.

ويوصف تعالى بأنه «بارٌّ بعباده» و«سارٌّ للمؤمنين» و«كفيل بأرزاقهم»، لأن البر هو الاحسان والانعام، وقد عمّ بذلك تعالى عباده. ولا معنى لتخصيص من خصّ كونه تعالى سارٌّ بالمؤمنين، لأن السار هو فاعل السرور أو أسبابه، واذا أنفع الله تعالى الكفار وأنعم عليهم وأحسن اليهم، فقد سرّهم بأن فعل أسباب مسرّتهم. ولا شبهة في أنه تعالى هو الرزاق والكفيل بالأرزاق [ويوصف تعالى بأنه «غياث» و«رجاء» على ضربين من التجوز، بمعنى أن الغوث والرجاء من فعله تعالى] (١).

ويوصف تعالى بأنه «مؤمن» على وجهين: أحدهما أنه مصدق لنفسه وأنبيائه وأوليائه، والوجه الآخر أنه يؤمن العباد من اضاعة حقوقهم ويؤمن مستحق الثواب من العقاب.

ويوصف تعالى بأنه «مُهَيِّمٌ»، بمعنى أنه أمينٌ على جميع الأمور.
ويوصف تعالى بأنه «طالِبٌ»، والمعنى فيه أنه تعالى [طالب] (١) لحق
المظلوم في الدنيا من حيث أمر بأدائه إليه وردّه عليه، وإذا أمر الحاكم برّد
حق على مستحق قيل إنه طالبٌ لحقه. وهو تعالى طالب في الآخرة لحق
المظلوم، لأنه أخذ لحقه من الظالم.

ويوصف تعالى بأنه «مُدْرِكٌ» على معنى وصوله إلى مراده، لأن من وصل
إلى مراده قبل إدراكه أوهم إطلاق هذه اللفظة التي تحصل للحيّ عند كونه
رائياً وأجري مجراه قيد بمايزيل الابهام.

ويوصف تعالى بأنه «شاكِرٌ» و «شكورٌ» عرفاً، وقد نطق القرآن به،
والمعنى أن «الشكر» كما كان معناه الجزاء على الفعل والمقابل له وكان الله
تعالى يجازي على الطاعات يسمّى شاكراً.

وأيضاً قد تسمّى العرب الشيء باسم جزائه، كما قال تعالى «وجزاء
سيئة سيئةً مثلها» (٢) وهو تعالى مجاز لنا على شكرنا له، فسمّى الجزاء على
الشكر باسم الشكر. وأما شكور فهو مبالغة في فعل مايسمى شكراً (٣).

ويوصف تعالى بأنه «حميدٌ» و «محمودٌ» و «مادحٌ» و «ذامٌ». والمحمود
من حمده غيره أو استحق الحمد عليه، وحميد مبالغة في المحمود مثل قاتل
ومقتول.

ويوصف تعالى بأنه «يأبى» و بأنه «آبٌ»، قال الله تعالى «ويأبى الله
إلا أن يتمّ نوره» (٤)، والاباء هو المنع وليس بالكراهية، ولهذا تمدحت العرب
به، فقالوا «فلان يأبى الضيم» إذا امتنع منه، ولا مدحة في وصفه بكراهية

(١) زيادة منا لا بد منها.

(٢) سورة الشورى: ٤٠.

(٣) في هـ «شكوراً».

(٤) سورة التوبة: ٣٢.

و يوصف تعالى بأنه «وكيل»، ويجب أن يقيد فيقال «وكيل علينا» بمعنى أنه متكفل بأمورنا، وهو (١) معنى قولنا «حسبنا الله ونعم الوكيل» (٢). والوكيل في الاطلاق يقتضي في العرف أنه القيم بأمور غيره على سبيل النيابة. ولا يوصف تعالى بأنه «متوكل»، لأنه تعالى لا يسند أمره الى غيره، و يوصف أحدنا بأنه «متوكل على الله» لاستناده الى معونته.

ولا يوصف تعالى بأنه «ناطق»، لأنه يقتضي فعل الصوت بآلة. ألا ترى أنه لا يوصف الحجر بأنه ناطق.

ولا يوصف تعالى بأنه «لافظ» لهذا الوجه.

ولا يوصف تعالى بأنه «خطيب» ولا «قاضي»، لأن ذلك يفيد الحضور والمواجهة.

ولا يوصف تعالى بأنه «بليغ فصيح»، لأنها من أساء الكلام.

ولا يوصف تعالى بأنه «ظهير» و «وزير» و «مساعد» و «معاصد»، والوجه الصحيح في المنع من هذه الألفاظ أنها تقتضي المعونة على سبيل التبعية، وذلك لا يليق به تعالى.

ولا يوصف تعالى بأنه «خليل لغيره»، وإنما امتنع وصفه بذلك لأن الخلّة هي الاختصاص التام، وإذا أُجريت على المحبة فهي على سبيل التشبيه. وقال بعضهم: إن هذه اللفظة مشتقة من جعل الانسان غيره في خلل اموره اذا أطلعته على أسرارها، فلا يليق به تعالى أن يكون خليلاً لغيره. وإن وصفنا ابراهيم صلوات الله عليه بأنه خليله لهذا الوجه، ولافتقاره أيضاً لحاجته اليه، من «الخلّة» بالفتح التي هي الحاجة.

ولا يوصف تعالى بأنه «صديق لغيره» في أنه يحبه ويريد منافعه وأعلمه

(١) في هـ «وهي».

(٢) سورة آل عمران: ١٧٣.

ذلك متقرباً إليه، وذلك لا يجوز فيه تعالى.
ولا يوصف تعالى بأنه «مَجْرَبٌ» و «مَخْتَبَرٌ» و «مَبْتَلٌ»، لأن ذلك كله يفيد التوصل الى العلم ولا يجري عليه تعالى.

فصل

(فيما يجري عليه تعالى من الأوصاف الراجعة الى الإرادة والكراهة)
اعلم أن كونه مريداً ليس بمشتق من فعل الإرادة، وإنما وصف تعالى بذلك لكونه على هذه الحال المعقولة، فوصفه عند التحقيق بأنه مريد ليس من صفات الأفعال. وإذا [مضى] (١) في كلام الشيوخ أنه من صفات الأفعال فلأنه تعالى لا يستحق هذا الوصف إلا عند فعل الإرادة وإن لم يكن مشتقاً منها (٢)، فهذا هو العذر في الحاق هذا الباب بصفات الأفعال.
ويوصف تعالى بأنه شائي، لأن المشية هي الإرادة.
ويوصف تعالى بأنه محب للفعل، لأن معنى المحبة هي الإرادة، وإن اعتيد الحذف مع لفظ المحبة ولم يعتد ذلك في لفظ الإرادة، وقد بينا ذلك في صدر هذا الكتاب.

وليست المحبة هي الشهوة، ولا شركة (٣) بين الشهوة والإرادة، لأنهم يقولون «فلان يشتهي الأكل» إذا كان صائماً ولا يقولون إنه «محب الأكل» كما لا يقولون إنه «مريد له في حال الصوم».

ويوصف تعالى أنه «راضٍ بالفعل» إذا كان طاعة. وإنما توصف الإرادة بأنها رضى إذا كانت متعلقة بفعل الغير، لأنهم لا يكادون يقولون في المريد بأنه راضٍ بفعل نفسه كما يقولون ذلك في فعل غيره. ولا يسمون الإرادة بأنها

(١) الزيادة من م. (٢) في هـ «وإن لم يكن مشتقاتها». (٣) في النسختين «ولا يشتركه».

رضى إلا إذا وقع مرادها، لأنهم لا يكادون يقولون «رضيت شيئاً» وهو واقع. ويجب أن تكون الكراهية متوسطة بين الإرادة والفعل، لأن من أراد من غيره شيئاً ثم كرهه ووجد الفعل فإن الإرادة المتقدمة لا توصف بأنها رضى. وعند أبي علي أنه تعالى لا يوصف بأنه راضٍ بفعل زيد إلا إذا كان زيد فاعلاً لكمال مراده، فإن الطاعة في فعل دون آخر لم يوصف بأنه رضى طاعته.

و عند أبي هاشم يوصف تعالى بأنه رضى الطاعة وإن كان صاحبها قد أتى بكبيرة، ويقول: إن معنى كونه تعالى راضياً عن زيد أنه من أهل الثواب. والصحيح أنه تعالى يوصف بالرضا ببعض الأفعال الواقعة من مطيع بعينه وإن كان عاصياً في غيره. وليس يوصف تعالى بأنه راضٍ عن أحد إلا وهو مستحق للثواب، وإن جاز أن يكون مستحقاً أيضاً للعقاب بفعل آخر. ويوصف تعالى بأنه قاصد إلى الفعل ومختار له ومؤثر، لأن الإرادة إنما تسمى قصداً إذا تعلق بفعل المرید وقارنته وكانت من فعله، ولهذا لا يسمون من أراد من غيره فعلاً بأنه قاصد إليه، ولا من فعلت فيه الإرادة بأنه قاصد. وليس يمتنع أن تسمى الإرادة قصداً وإن لم تكن مقارنة للمراد، لأنهم يقولون «قصدت إلى ما لم يقع أو إلى ما منعت منه»، كما يقولون «عزمت على ذلك». وأما الايثار والاختيار فشرط اجرائها شروط اجراء القصد، ولا بد من اشتراط زوال الاجزاء وحصول التخلية.

ولا يوصف تعالى بأنه «عازم» ، لأن الإرادة إنما تسمى عزماً إذا كانت من فعل المرید ومتعلقة بفعله ومتقدمة لكل الفعل إن كان مبتدأ أو لسببه إن [كان] (١) مسبباً. وإرادة القديم تعالى لا تتقدم على المراد، لأن

تقدمها عبث (١).

ولا يوصف تعالى بأنه «ناو»، لأن النية انما توصف بها الإرادة اذا كانت في القلب والضمير وكانت مفعولة في القلب، ولهذا لا يوصف تعلل بأنه «مضمر» ولا «منطو».

و يوصف تعالى بأنه «كاره»، لأنه جلّ اسمه ناهي عن القبيح، وقد بينا أن النهي لا يكون كذلك إلا بالكراهة.

و يوصف تعالى بأنه «ساخط للفعل» بأنه كاره له.

و يوصف تعالى بأنه «يغضب على الكفار»، بمعنى أنه يزيد عقابهم ولعنهم، وليس المراد بذلك تغير الأحوال التي تلحق الغضبان، لأن أحدنا قد يوصف بالغضب اذا أراد الانتقام وان لم تتغير أحواله.

ولا يوصف تعالى بالغيظ لأنه اسم للتغير اللاحق الغضبان.

و يوصف تعالى بأنه «يبغض الكفار»، بمعنى أنه يعاقبهم.

ولا يوصف تعالى بالأسف والحسرة، لأنهما يفيدان الغم بأمر متقدم، والغم لا يجوز عليه تعالى.

فصل

(فيما يستحقه تعالى من الأوصاف من حيث لم يفعل)

(ما يقدر عليه من أفعال مخصوصة)

قد علمنا أنه تعالى لا يفعل شيئاً من القبائح، فيجب أن نَصفه بما يقتضي تنزيهه عنها، فوصفه تعالى بأنه «سَبَّوح - قَدَّوس» قد بينا أنه يقتضي تنزيهه عن كل قبيح، فيجب أن يجريا عليه لهذه الفائدة.

(١) هنا تكررت في النسختين عبارة «ولا يوصف تعالى بأنه عازم».

و يوصف تعالى بأنه «طاهر» بمعنى التنزه عن القبيح.
و يوصف تعالى بأنه «غافر» و «غفور» و «ساتر» و «ستار» و «عفو»،
أما غافر و غفور و عفو فأنما يوصف بها من حيث أسقط العقاب تفضلاً.
و عند المعتزلة أنه يوصف بذلك من حيث لم يفعل العقاب مع وقوع
الذنب الذي يستحق به، وإن كان قد خرج عن استحقاقه بالتوبة أو بثواب
الطاعة العظيمة.

و الذي يدل على صحة ما قلناه و فساد ما قالوه أن من أسقط ذنبه على
غيره تفضلاً لا يقال إنه قد عفا له عنه، ولو قضاه الدين فترك مطالبتة به لم
يقبل أحدنا إنه قد عفا عنه، فعلمنا أن لفظة «العفو» لا تطلق إلا مع التفضل،
فلو لم يفعل تعالى العقاب بمن لا يستحق العقاب لم يوصف بأنه عفو، و غفور،
و غافر بمنزلة عفو في هذا الحكم.

فاذا قيل: قد قال الله تعالى «و إني لغفار لمن تاب» (١).
قلنا: قد بينا أن التوبة لا توجب إسقاط العقاب، فاذا غفر مع التوبة فهو
متفضل بإسقاط العقاب.

فأما «ساتر» و «ستار» فعناهما أنه تعالى لم يفعل في الدنيا أمانة العقاب
من لعن واستخفاف وما يجري مجراها.

و يوصف تعالى بأنه «حليم» من حيث لم يعجل العقوبة.
و عند أبي علي أنه يوصف بذلك من حيث فعل ما يضاد العقوبة من
الحياة والصحة والشهوة. وهذا غلط، لأنه تعالى موصوف بالحلم في حال إفناء
الخلق واعدامهم وإن لم يكن في تلك الحال فاعلاً فيه شيئاً من صحة ولا
شهوة ولا حياة. وأحدنا يوصف بأنه حليم من حيث لم ينتقم ممن ظلمه وإن لم

يعلم أنه فعل في جسمه شيئاً يضاد الانتقام.
 وليس يجب أن لا يوصف في الآخرة بأنه حلیم إذا استوفى العقوبة، لأنه تعالى ليس يخرج باستيفاء العقاب في الآخرة من أن يكون ما عجله وقدمه في الدنيا، ففائدة وصفه تعالى بأنه حلیم لا تتغير.
 ولا يوصف تعالى بأنه «صبور»، لأن فائدة هذه اللفظة يقتضي احتمال المكاره والآلام، وذلك مستحيل فيه تعالى.
 ولا يوصف تعالى بأنه «وقور»، لأنه يفيد الاستقرار في المكان ونفي الطيش، وذلك مستحيل فيه تعالى.
 واعلم أنه لما كان من اكبر الأغراض في العلم بمعاني أسمائه وصفاته تعالى أن ندعوه عزوجل بها في الامور التي نطلبها منه وجب أن نذكر جملة يشرف بها على معنى الدعاء وشروطه وأحكامه.

فصل

(في ذكر جملة من أحكام الدعاء)

اعلم أن الدعاء هو طلب الداعي الشيء من غيره.
 ويمضى في الكتب أنه يقتضي الرتبة وأن يكون المدعو أعلى رتبة من الداعي، بعكس الأمر. وليس الأمر على ذلك، لأنهم يسمون السيد داعياً لعبده الى سقيه الماء وغيره مما يأمر به، ويقولون: إن الله تعالى دعانا الى عبادته وطاعته، فبطل اعتبار الرتبة.

لكن قد حصل في اطلاق لفظة «الدعاء» أنه يختص بالطلب من الله تعالى دون غيره، وان كان التقييد يخالف ذلك. لأنهم يقولون «في هذا الدفتر دعاء» اذا اختص بمسألة الله تعالى ولا يقولون ذلك في غيره، كما اختصت لفظة «القرآن» بكتاب الله تعالى وان كان أصل اشتقاقها من الجمع

المشترك المعنى.

و انما سَمَوْا تمجيد الله تعالى و تسبيحه «دعاء» لأن المقصد بذلك طلب الرحمة والمغفرة، ولأنه لا يخلو في الاكثر من مسألة وطلب، والدعاء انما يكون كذلك بالارادة كالأمر.

ومن شرط حسن الدعاء أن يعلم الداعي كون ما يطلب بدعائه مقدوراً لمن يدعوه، وذلك يقتضي في من دعا الله تعالى أن يعرفه جلّ وعزّ بصفاته وقدرته وحكمته.

ومن شروط حسن الدعاء أيضاً أن يعلم حسن ما يطلبه بالدعاء، وانما يعلم ذلك بأن لا يكون فيه وجه قبح ظاهر. وما غاب عنه من وجوه القبح - مثل كونه مفسدة - وجب أن يشرط في دعائه ويطلب ما يطلبه بشرط أن لا يكون مفسدة، وان لم يظهر هذا الشرط في دعائه جاز أن يضمه في نفسه.

و من الشروط أن لا يكون عالماً بأن ما طلبه لا يقع ولا يُفعل، نحو أن يسأل الله تعالى احياء الموتي لِيُسَرَّ بهم أو غفران عقاب الكفار. و عند أبي علي أن ذلك يقبح عقلاً، و عند أبي هاشم أنه يقبح بالشرع من حيث كان مفسدة وليس بقبيح في العقل.

و قد يحسن منا أن ندعو [الله] (١) تعالى بأن يفعل ما نعلم أنه يفعله لا محالة، وانما يحسن ذلك على سبيل الانقطاع ولأن فيه مصلحة ولطفاً، ولهذا حسن منا الاستغفار للمؤمنين والصلاة على الأنبياء والمرسلين، والملائكة المقربين، ولا شبهة في أن فعل ذلك عند الدعاء لا يسمّى اجابة له.

و ينقسم ما يتناوله الدعاء الى قسمين:

أحدهما: قد تقدم العلم بأنه واجب مفعول لا محالة، نحو اثابة المؤمنين

(١) الزيادة منا لاقتضاء السياق.

والصلاة على النبي صلوات الله وسلامه عليه وآله، مما الفائدة (١) فيه التعبد والتقرب لا طلب ما يتناوله الدعاء.

و القسم الآخر: ما لا يعلم وجوبه و حصول فعله لا محالة، وهو على ضربين:

أحدهما: أن يكون واجباً و إن خفي علينا وجوبه، مثل أن يكون لطفاً في التكليف، وينقسم الى ما يكون (٢) مصلحة على كل حال، و الى ما يكون لطفاً عند الدعاء، لأن للدعاء على كل حال تأثيراً في فعله.

و القسم الآخر من القسمين الأولين: ما ليس بواجب من الاحسان والتفضل، وذلك مما يجوز أن يفعل وأن لا يفعل، فاذا فعله تعالى عند الدعاء فهو اجابة له.

و قولنا «مجاب الدعوة» يقتضي تكرر اجابة دعائه، و أن المفعول عند دعائه على سبيل الكرامة له والرفع من منزلته.

و متى سأل أحدنا ربه تعالى أمراً فلم يفعله لا يجب القطع على أنه ما أُجيبَت دعوته، لأنه اذا سأل بشرط أن لا يكون فيه مفسدة فغير ممتنع أن يكون انما لم يفعل ماطلبه لأنه مفسدة، وانما يكون ممنوعاً اذا لم يفعل ماطلبه من غير حصول الشرط الذي شرطه. و هذه جملة كافية.

* * *

و اذا كانت أغراضنا في هذا الكتاب قد تكاملت بعون الله تعالى فالواجب قطعه هاهنا. ونحن قاطعون له ومستغفرون الله تعالى من زلل إن كان فيه أو خلل، وبرئون من كل قول لعله يضي في تضمنه مخالفاً لصواب

مجانباً لرشاد، مستبدلاً فيه غش هوى بنصيحة.

و نقسم بالله تعالى على من تأمله أن لا يقلدنا في شيء من مذاهبه أو أدلته، ويحسن الظن بنا فيلتي (١) النظر والتصفح والتأمل تعويلاً على أنا قد كفيناك ذلك وأرحناه بما تكلفناه من تعب ونصب، بل ينظر في كل شيء نظر المستفتح المبتدي، مطرحاً للأهواء المزينة للباطل بزينة الحق المشبهة للكذب بالصدق، معادلاً فيما ينظر فيه ويتصفح في نفسه من أحواله، غير مائل الى أن يكون بحق من أحدهما دون صاحبه حتى يكون ميله الى جهة وانحرافه الى أخرى، بعد العلم الذي يثمره نظره وينتجه فكره، وان يكثر عند انتفاعه بشيء منه من الدعاء لنا والترحم علينا في حياة وموت ورجاء وفوت.

و بين أوائل هذا الكتاب وأواخره تفاوت ظاهر، فان أوله على غاية الاختصار، والبسط والشرح معتمدان في أواخره. والعذر في ذلك أنا بدأنا باملأته والنية فيه الاختصار الشديد تعويلاً على أن الاستيفاء والاستقصاء يكونان في كتاب «الملخص»، فلما وقف تمام املاء الملخص -لعوائق الزمان التي لا تملك - تغيرت النية في كتابنا هذا وزدنا في بسطه وشرحه، واذا جمع بين ماخرج من كتاب الملخص وجعل ما انتهى اليه كأنه لهذا الكتاب وجد بذلك الكلام في جميع أبواب الاصول مستوفى مستقصى.

و نحن نحمد الله تعالى على ماوفقه وقدره ويسره وسهله من ذلك كله أن يجعله خالصاً لثوابه ومؤمناً من عقابه إنه على مايشاء قدير، وصلاته على خيرته من خلقه محمد وآله الطاهرين وسلامه، وهو حسبنا ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير، غفرانك ربنا واليك المصير.

فهارس الكتاب

- ١ - فهرس الآيات الكريمة
- ٢ - الأحاديث والمأثورات
- ٣ - الملل والأديان والمذاهب
- ٤ - أسماء الأعلام والأشخاص
- ٥ - مصادر تحقيق الكتاب
- ٦ - محتويات الكتاب

(١) فهرس الآيات الكريمة

(سورة البقرة)

- ١٩ - «والله محيط بالكافرين» ٥٥١ .
٣١ - «وعلم آدم الأسماء كلها» ٥٧١ .
٦٠ - «كلوا واشربوا» ٥٢٤ .
١٢٣ - «لا تخزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شقاعة» ٥٠٩ .
١٤٣ - «وما كان الله ليضيع إيمانكم» ٥٤٥ .
١٤٣ - «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس» ٤٢٥ .
٢٥٥ - «من ذا الذي يشفع عنده إلا بآذنه» ٥٠٨ .
٢٦٤ - «لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى» ٣١١ .
٢٧٠ - «وما للظالمين من أنصار» ٥٠٨ .

(سورة آل عمران)

- ١٩ - «إن الدين عند الله الإسلام» ٥٤٤ .
٨٥ - «ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه» ٥٤٤ .
٩٠ - «إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً» ٥٢٤ .
١٠٦ - «يوم تبيضّ وجوه وتسودّ وجوه فأما الذين اسودت وجوههم اكفروا بعد إيمانكم» ٥٥٠ .

- ١٥٣ - «والرسول يدعوكم في أخراكم» ٣٩٩ .
١٧٣ - «حسبنا الله ونعم الوكيل» ٥٩٩ .

(سورة النساء)

- ١١ - «يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين» ٤٨٢ .
- ١٤ - «ويتعدّ حدوده يدخله ناراً خالداً فيها» ٥٠٩ .
- ٢٩ - «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم» ٢٧٢ .
- ٤٨ - «إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء» ٥١٥ .
- ٨٢ - «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» ٤٠٤ .
- ٩٢ - «فتحرير رقبة مؤمنة» ٥٢٤ .
- ١١٥ - «ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً» ٤٢٥ .
- ١٢٣ - «ومن يعمل سوءاً يجز به» ٥١٠ .

(سورة المائدة)

- ٢ - «واذا حللتم فاصطادوا» ٢٧٢ .
- ٤٤ - «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» ٥٥٠ .
- ٥٥ - «انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون» ٤٣٨ ، ٤٧٩ .
- ٩١ - «انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون» ١٨٨ .

(سورة الأنعام)

- ٢ - «هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلاً وأجل مسمى عنده» ٢٦٢ .
- ٨٢ - «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» ٥٤٣ .

(سورة الأنفال)

- ٢ ، ٤ - «انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى

رهم يتوكلون * الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون * أولئك هم المؤمنون حقاً» ٥٤٥.

٥، ٦ - «كما أخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقاً من المؤمنين لكارهون * يجادلونك في الحق بعد ماتبين كأنما يساقون الى الموت وهم ينظرون» ٥٤٣.

٧٢ - «الذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا» ٥٤٣.

(سورة التوبة)

٢٥، ٢٦ - «ويوم حنين اذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئاً وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ثم وليتم مدبرين * ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين» ٣٩٦، ٣٩٩.

٣٢ - «ويأبى الله إلا أن يتم نوره» ٥٩٨.

٣٦ - «إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيم» ٥٤٧.

٤٠ - «إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا» ٣٩٧.

٤٩ - «وان جهنم لمحيطة بالكافرين» ٥٥٠.

٧١ - «والؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض» ٤٣٩.

(سورة يونس)

١٨ - «تعالى عما يشركون» ٥٨١.

(سورة هود)

١١٤ - «إن الحسنات يذهبن السيئات» ٣١١.

(سورة يوسف)

١٧ - «وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين» ٥٣٨.

٧٦ - «وفوق كل ذي علم عليم» ٥٨٩.

(سورة الرعد)

- ٦ - «وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم» ٥١٥ .
 ٢٢ - «والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية ويدرأون بالحسنة السيئة أولئك لهم عقبى الدار» ٢٧٠ .

(سورة إبراهيم)

- ٤ - «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه» ٥٣٨ .
 ٣١ - «قل لعبادي الذين يقيموا الصلاة وينفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية» ٢٧٠ .

(سورة الحجر)

- ٩ - «انا نحن نزلنا الذكر» ٤٤٠ .

(سورة الاسراء)

- ٩٠ ، ٩١ - «لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيراً» أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً أو تأتي بالله والملائكة قبيلاً» ٣٩٨ .

(سورة الكهف)

- ٢٣ - «ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً» ٥٨٨ .

(سورة مريم)

- ٥ - «واني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتى عاقراً فهب لي من لدنك ولياً يرثني ويرث من آل يعقوب واجعله رب رضياً» ٤٨٢ .
 ٢٣ - «ياليتني مت قبل هذا وكنت نسياً منسياً» ٥٠٢ .

(سورة طه)

- ٧٥ - «ومن يأتيه مؤمناً قد عمل الصالحات» ٥٤٣ .

٨٢ - «واني لغفار لمن تاب» ٦٠٣.

(سورة الأنبياء)

٢٨ - «ولا يشفعون إلا لمن ارتضى» ٥٠٨.

(سورة المؤمنون)

٩١ - «ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض» ٥٨١.

(سورة النور)

٢٤ - «تشهد عليهم ألسنتهم» ٥٣١.
٣٥ - «الله نور السماوات والأرض» ٥٩٥.

(سورة الفرقان)

١٩ - «ومن يظلم منكم نذقه عذاباً كبيراً» ٥١٠.
٢٣ - «وقدمنا الى ماعملوا فجعلناه هباءً منثوراً» ٥٩٤.

(سورة الشعراء)

١٩٥ - «بلسان عربي مبين» ٥٣٨، ٥٤٦.

(سورة النمل)

١٦ - «وورث سليمان داود» ٤٨٣.

(سورة القصص)

٤ - «إن فرعون علا في الأرض» ٥٨١.
٧٨ - «هو أشد منهم قوة» ٥٨٢.

(سورة العنكبوت)

٤٥ - «إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر» ١٨٩.

(سورة الروم)

١، ٣ - «الم • غلبت الروم • في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيفلون» ٤٠٣.

(سورة لقمان)

١٣ - «إن الشرك لظلم عظيم» ٥٠٨.

(سورة الأحزاب)

٦ - «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم» ٤٤٧.

٣٣ - «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً» ٤٧٩.

٣٧ - «واذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطراً وكان أمر الله مفعولاً» ٣٩٧.

(سورة سبأ)

١٦، ١٧ - «فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتي أكل خط وأثل وشيء من سدر قليل • ذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجازي إلا الكفور» ٥٥٠، ٥٥٢.

(سورة ص)

٢٠ - «وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب» ٥٨٣.

(سورة الزمر)

- ٢٨ - «قرآنأ عربياً غير ذي عوج» ٥٣٨ .
٥٣ - «يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً» ٥١٥ .
٥٤ - «وأنبيوا الى ربكم وأسلموا من قبل أن يأتيكم العذاب» ٥١٧ .
٦٥ - «لئن أشركت ليحبطن عملك» ٣١٢ .

(سورة غافر)

- ١١ - «ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين» ٥٢٩ .
١٥ - «رفيع الدرجات» ٥٨٢ .
١٨ - «ما للظالمين من حيم ولا شفيع يطاع» ٥٠٨ .

(سورة الشورى)

- ٤٠ - «وجزاء سيئة سيئةً مثلها» ٥٩٨ .

(سورة الزخرف)

- ٣ - «إنا جعلناه قرآنأ عربياً» ٥٤٦ .

(سورة الفتح)

- ٢٧ - «لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين لا تخافون» ٤٠٣ .

(سورة الحجرات)

- ٢ - «لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون» ٣١٢ .

- ٩، ١٠ - «وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينها فان بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله فان فاءت فأصلحوا بينها بالعدل وأقسطوا ان الله يحب المقسطين * انما المؤمنون اخوة فأصلحوا بين أخويكم» ٥٤٣ .
- ١١ - «بئس الاسم الفسوق بعد الايمان» ٥٤٥ .

(سورة الذاريات)

- ٣٥، ٣٦ - «فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين * فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين» ٥٤٥ .
- ٤٧ - «والسماء بنيناها بأيد» ٤٤٠ .

(سورة النجم)

- ٢٦ - «وكم من ملك في السماوات لا تغني شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى» ٥٠٨ .

(سورة الرحمن)

- ٢٦ - «كل من عليها فان» ١٤٥ .

(سورة الواقعة)

- ٢٠ - «وفاكهة مما يتخيرون» ٥٢٧ .

(سورة الحديد)

- ٣ - «هو الأول والآخر» ١٤٥ .

(سورة المجادلة)

- ١، ٤ - «قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير * الذين يظاهرون منكم من نساءهم ... وللكافرين عذاب أليم» ٣٩٦ .

(سورة الممتحنة)

١٠ - «فان علمتموهن مؤمنات» ٥٢٤.

(سورة المجادلة)

١٠ - «وابتغوا من فضل الله» ٢٧٢.

١١ - «واذا رأوا تجارةً أو لهواً انفضوا اليها وتركوك قائماً قل ماعند الله خير من اللهو والتجارة والله خير الرازيين» ٣٩٦.

(سورة المنافقون)

١ - «اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون» ٥٤١.

٨ - «يقولون لنرجعنا الى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل والله العزة لرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون» ٣٩٧، ٤٠٠.

١٠ - «وأنفقوا مآرزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول لو لا أخرتني الى أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين» ٢٦٢.

(سورة التحريم)

٣ - «واذ أسر النبي الى بعض أزواجه حديثاً فلما نبأت به وأظهره الله عليه عرف بعضه وأعرض عن بعض فلما نبأها به قالت من أنبأك هذا قال نبأني العليم الخبير» ٣٩٧، ٤٠٠.

(سورة نوح)

١ - «انا أرسلنا نوحاً» ٤٤٠.

٤ - «ان اعبدوا الله واتقوه وأطيعوني يغفر لكم ذنوبكم ويؤخركم الى أجل مسمى» ٢٦٢.

(سورة عبس)

٣٨، ٤٢ - «وجوه يومئذ مسفرة * ضاحكة مستبشرة * وجوه يومئذ عليها غبره * ترهقها فترة * أولئك هم الكفرة الفجرة» ٥٥٠.

(سورة الانفطار)

١٤ - «إِنَّ الْفَجَارَ لَنِي جَحِيمٌ». ٥١٠

(سورة البينة)

٤ - «وما تفرق الذين أوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة» ٥٤٧.
٥ - «وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة» ٥٤٤، ٥٤٧.

(٢)
الأحاديث والمأثورات

- الائمة من قریش ٤٦٨ .
ادخرت شفاعتي لأهل الكباثر من أمتي ٥٠٧ .
أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة ٤٤٩ .
أعددت شفاعتي لأهل الكباثر من أمتي ٥٠٧ .
أقبل (خطاب النبي للشجرة التي أتت تحذ الأرض) ثم عادت الى مكانها لما قال لها:
أدبري ٤٠٤ .
أقتدوا باللذين من بعدي ٤٦٨ .
أقبلوني - قاله أبوبكر ٤٦٩ .
اللهم إن هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً ٤٧٩ .
اللهم خذ لعثمان مني حتى يرضى ٥٠١ .
ألست أولى بكم من أنفسكم، فن كنت مولاه فهذا مولاه (فعلي مولاه) ٤٤٢ .
أما ترضين أن زوجك خير أمتي ٤٩٣ .
إن أخي ووزيري وخليفتي في أهلي وخير من أترك بعدي يقضي ديني وينجز مواعيدي علي بن
أبي طالب ٤٩٣ .
إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني، يعني أبابكر، وإن أترك فقد ترك من هو خير
مني، يعني النبي «ص» ٤٧٠ .
إن أمتي لا تجتمع على ضلالة ٤٢٧ .
إن الخلافة من بعدي ثلاثون سنة ٤٦٨ .

إن الله تعالى اطلع الى أهل الأرض فاختر منهم أباك فاتخذته نبياً، ثم اطلع ثانية فاختر منهم بعلك ٤٩٣.

إن الله ينتصف الجاء من القرناء ٢٤٨.

أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لانيبي بعدي ٤٥٢، ٤٥٥.

إنك تدعى الى مثلها فتجيب على مضض ٤٠٦.

إنها لا تألو شراً ولكنها أردوها الى بيتها ٤٩٩.

بايعوا ي الرجلين شتم ٤٦٩.

بشرقاتل ابن صفية بالنار ٥٠٠.

تنبحك كلاب الحوآب ٤٠٥.

حوالينا ولا علينا - قاله النبي للمطر ٤٠٥.

خير من أترك من بعدي علي بن أبي طالب ٤٩٣.

ردوا على أبي ٤٧١.

سلموا عليه (على علي) بامرة المؤمنين ٤٦٣.

طال ماجلى به الكرب عن وجه رسول الله ولكن الحين ومصارع السوء ٤٩٧.

علي خير البشر ومن أبى فقد كفر ٤٩٣.

قد أجزت شهادتك (خزعة) وجعلتها شهادتين ٤٨١.

لا أن لا اكون شهدت هذا اليوم أحب الي من أن يكون لي من رسول الله عشرة كعبد الرحمن

بن الحارث بن هشام ٥٠٢.

لا تجتمع أمتي على خطأ ٤٢٧.

لا هجرة بعد الفتح ٤٧١.

لقد كان لك سابقة لكن الشيطان دخل في منخريك وأدخلك النار ٤٩٨.

لو توكلتم على الله حق التوكل لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خاصاً وتروح بطاناً ٢٧٢.

ليتني كنت شجرة ومدره ٥٠٢.

مارأيت مصرع شيخ أضيع من مصرعي ٤٩٨.

ما كان أمر قط إلا عرفت أين أضع قدمي فيه إلا هذا فاني لأدري أمقبل أنا فيه أم مدبر

- من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ٤٩٥ .
- نحن معاشر الأنبياء لانورث ماتركناه صدقة ٤٨٢ .
- ندمت ندامة الكسعي لما رأيت عيناه ما فعلت يداه ٥٠٠ .
- وددت أني كنت سألت رسول الله عن هذا الأمر فيمن هو فكنا لاننازعه أهله ٤٦٩ .
- وددت أني مت قبل هذا اليوم بعشرين سنة ٥٠٢ .
- والله لقد علمت صاحبة الهودج أن أصحاب الجمل ملعونون على لسان النبي الأمي وقد خاب من افترى ٤٩٧ .
- والله لو ضربتمونا حتى تبلغونا سعفات هجر لعلمنا أنا على الحق وانكم على الباطل ٤٩٨ .
- هذا (علي) خليفتي من بعدي ٤٦٣ .
- هذا (علي) سيد العرب . أنا سيد العالمين وهذا سيد العرب ٤٩٣
- يا علي حرك حربي وسلمك سلمى ٤٩٥ .
- يقتلك الفئة الباغية ٤٠٥ .
- يقتله (ذا الثدية) خير الخلق والخلق ٤٩٢ .

(٣)

الملل والأديان والمذاهب

اصحاب التناسخ ٢٣٤.

اصحاب الحديث ٣٣٢، ٣٣٨، ٣٦١، ٣٦٣، ٤٤٣، ٥٠٤.

اصحاب الشرائع ١٧١.

اصحاب المعارف ١٦٩، ٥٣٤.

الامامية ٣٤٥، ٣٥٥، ٣٦١، ٣٦٣، ٣٦٨، ٣٦٩، ٤٢١، ٤٤٣، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٧،

٤٩١، ٤٩٥، ٥٠٢، ٥٣٠، ٥٣٥.

البراهمة ٣٢٦.

البكرية ٢٣٢، ٢٣٣، ٤٦٧، ٤٦٨.

الجهمية ٣٥٤.

الحشوية ٣٣٨، ٣٦١، ٣٦٣.

الخوارج ٣٥٤، ٤١١، ٤٦٤، ٥٠٤، ٥٣٧، ٥٤٩، ٥٥٠.

الزيدية ٣٣٨، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٣٨، ٥٤٩.

السمنية ٣٤٤، ٤٦٥.

السوفسطائية ١٥٧، ٤٦٦.

الشيعة ٣٤٥، ٣٥٥، ٤٤٣، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٧٠، ٤٧٧، ٤٨٨، ٤٩١، ٤٩٥، ٤٩٩.

العباسية ٤٦٧، ٤٧١.

الفضيلية ٥٣٧.

الفلاسفة ١١٤.

الكيسانية ٥٠٣.

المتكلمون ٣٤٤، ٣٨٦، ٣٩٤، ٤٠٦.

المجبرة ٥٣٤.

المرجئة ٥٠٤، ٥٠٩، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٤٣.

المسلمون ٣٥٥/٣٦٦، ٤٠٦، ٤٣٨، ٤٦٩، ٤٧٧، ٤٨٨، ٥٤٤، ٥٦٧.

المشبهة ٥٣٤.

المعتزلة ٩٦، ١٣٢، ٢٨٦، ٣٣٨، ٥٠٤، ٥٣٧، ٥٤٤، ٦٠٣.

الناووسية ٥٠٣.

النجارية ٣٥٤.

النصارى ٣٦٦، ٤٠٧، ٥٥٠.

الواقفة ٥٠٣.

اليهود ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦٦، ٤٠٧، ٥٥٠.

(٤)

اسماء الأعلام والأشخاص

- آدم عليه السّلام ٣٥٨.
إبراهيم عليه السّلام ٣٥٨.
ابن أبي طالب ٤٩٨.
ابن جرّموز ٤٩٧، ٥٠٠.
ابن الخطّاب ٤٤٩.
ابن الراوندي ٩٤، ١١٤، ٤٦٤.
ابن صفية ٥٠٠.
ابن عباس ٤٩٩.
ابن كلاب ٤٦٤.
ابن مسعود ٣٦٣، ٤٩٣.
ابن ميثم ٤٦٤.
ابنا نوبخت ١١٤.
ابواسحاق النظام ٣٧٨.
ابوبكر ٤٣٧، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٧٠، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٩٠، ٤٩٤.
ابوجهل بن هشام ٣٨٥.
ابوحنيفة ٤٣٣.
ابوداود السجستاني ٤٤٤.
ابورافع ٤٩٣.

ابوسفیان ٤٨٦.

ابوعبيدة ٤٦٩، ٤٧٠.

ابوعلی [الجبائي] ٧٧، ٧٨، ٨٢، ٩٦، ١٤٠، ١٤١، ١٥٩، ١٧٧، ١٨٩، ١٩٧، ٢٢٦، ٢٣٠، ٢٤٨،
٢٨٦، ٢٩١، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٦، ٣٢١، ٣٢٤، ٣٤٥، ٣٧٨، ٣٨٧، ٥٢٤، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧،
٥٧٨، ٥٨٣، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩٢، ٥٩٦، ٦٠١، ٦٠٥.

ابوالقاسم البلخي ٣٤٥، ٣٤٧، ٣٧٩، ٤٠١.

ابولهب ١٢٨.

ابوهاشم ٧٨، ٩٦، ٩٩، ١٣٨، ١٣٩، ١٤١، ١٥٩، ١٩٥، ١٩٧، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٨، ٢١٩،
٢٢٥، ٢٢٩، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٨، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٦٨، ٢٨١، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠٦، ٣٢١، ٣٢٥، ٣٣٣،
٣٣٤، ٣٣٥، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٧٨، ٣٨٧، ٥١٤، ٥٢٤، ٥٦٨، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٨٤، ٥٩١،
٥٩٦، ٦٠١، ٦٠٥.

ابوهريرة ٤٦٦، ٤٦٧.

اسرائيل عليه السلام ٣٥٨.

اسفنديار ٣٧٨.

اسماعيل بن جعفر ٥٠٣.

الأسواري ١١٤.

الأسود بن البختري ٤٩٩.

الأعشى (الكبير) ٣٧٤، ٣٨٥.

ام سلمة ٤٧٩، ٤٨٠.

امام الزمان (زماننا) عليه السلام ٤١٦، ٢٤٢، ٤٢٣، ٤٢٤.

امير المؤمنين عليه السلام ٣٤٥، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٩٦، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٣١، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٤٠، ٤٤١،
٤٤٢، ٤٤٤، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦٢،
٤٦٣، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧٢، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٨١، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥،
٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٩، ٤٩٢، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣.

انس بن مالك ٤٩٣.

البلاذري ٤٩٧.

- البلخي ٩٦، ٣٤٨، ٣٥٠، ٤٠٠.
 بنوأمية ٣٦٧.
 بنوهاشم ٣٩٦، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦.
 الجاحظ ٣٤٣، ٤٧١.
 جبرئيل عليه السلام ٣٦٥، ٣٨٢.
 جعفر بن حرب ١٩٧.
 جملة زوجة اوس بن الصامت ٣٩٦.
 جويرية بن اسماء ٤٩٧.
 حاتم طي ٤٢٨.
 حبة العرني ٤٩٧.
 الحجة بن الحسن المنتظر ٥٠٢.
 حسان بن ثابت ٤٠١.
 الحسن عليه السلام ٤٣١، ٤٧٩، ٤٩٠، ٥٠٢.
 الحسن البصري ٥٥٠.
 الحسين عليه السلام ٤٣١، ٤٧٩.
 الحلّاج ٣٨٩، ٣٨٧.
 خالد بن سعيد ٤٨٦.
 الخالدي ٣٠٣.
 خزعة بن ثابت ٤٨٠، ٤٨١.
 خولة بنت ثعلبة ٣٩٦.
 داود عليه السلام ٤٨٣.
 دحية الكلبي ٣٩٧.
 ذوالثدية ٤٠٥، ٤٩٢.
 رستم ٣٧٨.
 رسول الله (محمّد) صلى الله عليه وآله ١٣٦، ٣٦٢، ٤٢١، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٥٢، ٤٦٩، ٤٧١، ٤٧٢،
 ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٧، ٥٠٢.

- الزبير (بن العوام) ٤٨٦، ٤٩٦، ٤٩٧، ٥٠٠.
 زرادشت ٣٨٦.
 زكريا عليه السلام ٤٨٢.
 زيد بن حارثة ٣٩٨.
 سعد بن عبادة ٤٨٦.
 سلمان ٤٨٥، ٤٩٣.
 سليمان عليه السلام ٤٨٣.
 سهل بن حنيف ٤٩٤.
 سهيل بن عمرو ٤٠٦.
 سيويه ١٦٢.
 الشافعي ٤٣٣.
 صاحب كتاب المغني ١٣٨، ٤٥٧.
 الصادق عليه السلام ٥٠٣.
 الطبري ٤٤٤، ٤٩٩.
 طلحة ٤٩٦، ٤٩٨، ٥٠٠.
 عائشة ٤٠٥، ٤٩٣، ٤٩٦، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠١.
 العباس بن عبد المطلب ٣٩٦، ٤٣٧، ٤٦٧، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٤، ٤٧٧، ٤٨٥.
 عبد الرحمن بن الحارث بن هشام ٥٠٢.
 عبدالله بن أبي سلول ٣٩٧.
 عبد المطلب ٣٨٤.
 عثمان بن عفان ٣٦٣، ٣٦٤، ٤٥٢، ٤٨٧، ٤٩٠، ٥٠١.
 علي عليه السلام ٤٣٧، ٤٤٥، ٤٤٧، ٤٥٠، ٤٧٩، ٤٩٣، ٤٩٥، ٤٩٧.
 عمار بن ياسر ٤٩٧، ٤٩٨.
 عمر (بن الخطاب) ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧٤، ٤٧٧، ٤٨٦، ٤٩٤.
 عمرو (بن معدى كرب) ٤٢٨.
 عيسى عليه السلام ٥٤٢.

- غلام ثعلب، ابوعمر ٤٤٤.
 فاطمة عليها السلام ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٩٣.
 فرعون ٥٨١.
 الفوطي ١١٤.
 قرش ٣٩٧، ٤٠٧، ٤٦٨، ٤٦٩.
 كعب بن زهير ٣٧٤، ٣٨٥.
 لبيد بن ربيعة ٣٧٥، ٣٨٤.
 ماني ٣٨٦، ٣٨٧.
 المبرد ٤٣٨.
 مجاشع بن مسعود ٤٧١.
 محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ٣٤٤، ٣٥٩، ٣٨٦.
 محمد بن اسحاق ٤٩٩.
 محمد بن اسماعيل ٥٠٣.
 محمد بن الحنفية ٥٠٣.
 محمد بن القاسم الأنباري، ابوبكر ٤٤٤.
 مريم (بنت عمران) ٥٠٢.
 المزني ١٦٢.
 المسيح عليه السلام ٣٥٢.
 مسيلمة ٣٦٧، ٣٨٥.
 معاوية ٤٩٩.
 معمر ١١٤، ١١٥، ١١٦.
 معمر بن المثنى، ابوعبيدة ٤٤٤.
 موسى عليه السلام ١٧٥، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٨، ٤٦٠،
 ٤٦١، ٤٩١.
 موسى (بن جعفر) عليه السلام ٥٠٣.
 النابغة الجعدي ٣٧٥، ٣٨٤.

النبي - نبينا (محمد) صلى الله عليه وآله ١٠٣، ١٢٦، ١٢٨، ١٥٥، ٢٤٨، ٢٧٢، ٢٨٩، ٣٠١،
 ٣١٢، ٣١٣، ٣٢٨-٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٥، ٣٤٩، ٣٥٧، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١،
 ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٧٨، ٣٨٢، ٣٩٢، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠٧، ٤١٣،
 ٤٢٤، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥،
 ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٦، ٤٦٨، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣،
 ٤٨٤، ٤٩١، ٤٩٣، ٤٩٤، ٥٠٢، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٧، ٥٠٩، ٥٣٦، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٦٦، ٦٠٦.

النظام ١١٤، ١١٨، ١١٩.

نوح عليه السلام ٢٦٢، ٤٤٠.

الواقدي ٤٩٨.

الوليد بن المغيرة ٣٨٤.

هارون عليه السلام ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٩١.

يوشع بن نون ٤٥٩، ٤٦٠.

(٥)

مصادر تحقيق الكتاب

- اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات.
- للشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، المطبعة العلمية في قم ١٣٩٨هـ، بإشراف الشيخ ابوطالب التجليل التبريزي.
- الاحتجاج على أهل اللجاج.
- لأبي منصور احمد بن علي الطبرسي، طبع مؤسسة الأعلمي في بيروت ١٤٠١هـ، بتحقيق السيد محمد باقر الموسوي الخرسان.
- اسد الغابة في معرفة الصحابة.
- لعزالدين ابن الأثير الجزري، نشر اسماعيليان في طهران.
- الاصابة في تمييز الصحابة.
- لابن حجر العسقلاني، المطبعة الشرفية بالقاهرة ١٣٢٥هـ.
- امالي المرتضى . -
- للشريف المرتضى الموسوي البغدادي، داراحياء الكتب العربية في القاهرة ١٣٧٢هـ، بتحقيق الاستاذ محمد ابوالفضل إبراهيم.
- الامامة والسياسة.
- لابن قتيبة الدينوري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي في القاهرة ١٣٨٨هـ.

- انساب الأشراف.
- لأحد بن يحيى البلاذري، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات في بيروت ١٣٩٤هـ، بتحقيق الشيخ محمد باقر المحمودي.
- بحار الأنوار.
- للمولى محمد باقر المجلسي الاصبهاني، طبع دار احياء التراث العربي في بيروت ١٤٠٣هـ.
- البرهان في تفسير القرآن.
- للسيد هاشم الحسيني البحراني، طبع مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان في قم.
- تاج العروس.
- للسيد محمد مرتضى الزبيدي، طبع دار مكتبة الحياة في بيروت.
- تاريخ بغداد.
- للحافظ أبي بكر الخطيب البغدادي، مطبعة السعادة في القاهرة ١٣٤٩هـ.
- تبصير المشتبه.
- لابن حجر العسقلاني، طبع الدار المصرية للتأليف في القاهرة، بتحقيق الاستاذين علي محمد البجاوي ومحمد علي النجار.
- التبيان في تفسير القرآن.
- لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، طبع دار احياء التراث العربي في بيروت، بتحقيق الشيخ احمد حبيب القصير العاملي.
- تفسير الطبري (جامع البيان).
- لابي جعفر ابن جرير الطبري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي في القاهرة ١٣٧٣هـ.
- تفسير فرات الكوفي.
- لفرات بن ابراهيم الكوفي، المطبعة الحيدرية بالنجف.
- التوحيد.
- للشيخ الصدوق ابن بابويه القمي، طبع جماعة المدرسين في قم، بتحقيق السيد هاشم

الحسيني الطهراني.

* الدر المنثور في التفسير بالمأثور.

للجلال الدين عبدالرحمان السيوطي، طبع دار الفكر في بيروت ١٤٠٣هـ.

* ديوان حسان.

لحسان بن ثابت الخزرجي، طبع دارصادر في بيروت ١٩٧٤م، بتحقيقات الدكتور وليد عرفات.

* رسائل الشريف المرتضى.

لشريف المرتضى الموسوي البغدادي، طبع مطبعة الحيايم في قم.

* سنن ابن ماجة.

للمحافظ أبي عبدالله ابن ماجة القزويني، طبع دار احياء التراث العربي في بيروت ١٣٩٥هـ، بتحقيق الاستاذ محمد فؤاد عبدالباقي.

* السيرة النبوية.

لابن هشام الحميري، طبع دار احياء التراث العربي في بيروت، بتحقيق الاستاذ مصطفى السقا وآخرين.

* شرح نهج البلاغة.

لعبد الحميد بن أبي الحديد المعتزلي، طبع دار احياء الكتب العربية في القاهرة ١٣٨٧هـ، بتحقيق الاستاذ محمد ابوالفضل إبراهيم.

* صحيح البخاري.

لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، طبع دارمطابع الشعب بالقاهرة.

* صحيح مسلم.

لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، طبع دار احياء التراث العربي في بيروت، بتحقيق الاستاذ محمد فؤاد عبدالباقي.

* الصواعق المحرقة.

لابن حجر الهيتمي، طبع دار الكتاب في قم.

* العقد الفريد.

لابن عبد ربه الأندلسي، طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة ١٣٦٧هـ، بتحقيق الاستاذ أحمد أمين وآخرين.

* الغدير في الكتاب والسنة والأدب.

للشيخ عبدالحسين احمد الأميني، طبع دار الكتاب العربي في بيروت ١٣٨٧هـ.

* فضائل الصحابة.

للامام احمد بن حنبل الشيباني، طبع بيروت.

* الكافي.

لثقة الاسلام الكليني، طبع دارالكتب الاسلامية في طهران ١٣٨٨هـ، بتحقيق الاستاذ علي اكبر الغفاري.

* الكامل في التاريخ.

لعزالدين ابن الأثير الجزري، طبع دار صادر في بيروت ١٣٩٩هـ.

* كنز العمال.

لعلاء الدين علي المتقي الهندي، طبع مؤسسة الرسالة في بيروت ١٤٠٥هـ، بتحقيق الشيخ بكري حياتي والشيخ صفوة السقا.

* لسان العرب.

لجمال الدين ابن منظور الافريقي، طبع دار صادر في بيروت ١٣٨٨هـ.

* مجمع البيان في تفسير القرآن.

لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مطبعة العرفان في صيدا ١٣٣٣هـ.

* المستدرک على الصحيحين.

لأبي عبدالله الحاكم النيسابوري، طبع بيروت.

* مسند احمد بن حنبل.

للامام احمد بن حنبل الشيباني، طبع دار الفكر في بيروت.

• المصباح المنير.

للشيخ احمد بن محمد الفيومي، المطبعة الأميرية في بولاق ١٩٣٩ م.

• معجم البلدان.

لياقوت بن عبدالله الحموي، طبع دار صادر في بيروت ١٣٨٨ هـ.

• مناقب الامام علي.

لأبي الحسن ابن المغازلي الواسطي، المطبعة الإسلامية في طهران ١٣٩٤ هـ، بتحقيق محمد باقر البهودي.

• النهاية في غريب الحديث.

لمجد الدين ابن الاثير الجزري، طبع دار احياء الكتب العربية في القاهرة ١٣٨٣ هـ، بتحقيق الاستاذين طاهر احمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي.

• بتابيع المودة.

اسليمان بن إبراهيم القندوزي، طبع دار الكتب العراقية في الكاظمية ١٣٨٥ هـ.

(٦)

محتويات الكتاب

| | |
|----|---|
| ٥ | تقديم |
| ٧ | ترجمة الشريف المرتضى |
| ٧ | بين يدي الترجمة |
| ٨ | مولده ونسبه |
| ١٣ | ألقابه وكنيته وسماته الخلقية وصفاته الخلقية |
| ٢٠ | زهده في الدنيا |
| ٢٢ | شغفه بالعلم، مدرسته العلمية، خزانة كتبه |
| ٢٣ | دراسته وشيوخه |
| ٢٤ | عقيدته ومذهبه الكلامي |
| ٢٧ | مذهبه في الفقه والاصول |
| ٢٩ | براعته في المناظرة وعلم الكلام |
| ٣٠ | علمه باللغة وغريبها، فلسفته |
| ٣٢ | رأيه في النفس وعدم تجرّدها |
| ٣٣ | قوله في المناطات |
| ٣٤ | رأيه في المنجّمين |
| ٣٥ | بين المرتضى وأبي العلاء المعري |

- ٤٠ منزله الاجتماعية والسياسية
- ٤٤ معاصروه وأصحابه
- ٤٦ تلامذته
- ٤٨ مؤلفاته
- ٥٧ وفاته ومدفنه وعقبه
- ٦٣ تحقيق الكتاب
- ٧٣ إننا نفعل على سبيل التوليد
- ٧٦ إنه تعالى يفعل على سبيل التوليد
- ٨٠ الكلام في الاستطاعة وأحكامها وما يتعلق بها
- ٨٠ إثبات القدرة وإشارة إلى مهم أحكامها
- ٨٢ إن القدرة لابد من أن يكون لها مقدور أو إنها تتعلق على سبيل الحدوث وليست بموجبة
- إن القدرة تتعلق بالمتفق والمختلف والمتضاد من أجناس مقدرات العباد وكيفية تعلقها
- ٨٥ بذلك ووجوهه
- ٨٨ الدلالة على أن القدرة يجب أن تتقدم الفعل
- ٩٦ الكلام على بقاء القدرة وبيان الصحيح منه
- ١٠٠ إبطال تكليف ما لا يطاق
- ١٠٣ إبطال البدل
- ١٠٥ الكلام في التكليف
- ١٠٥ جملة هذا الباب
- ١٠٥ حقيقة التكليف
- ١٠٧ صفات المكلف تعالى
- ١٠٨ بيان الغرض بالتكليف ووجه الحكمة فيه وفي ابتداء الخلق

- ١١٢ بيان صفات الأفعال التي يتناولها التكليف
- ١١٢ الكلام فيما يتعلق بالمثلّف وما يجب أن يكون عليه
- ١١٣ ماهية الانسان
- ١٢١ الصفات والشرائط التي يكون عليها المثلّف
- ١٢٦ الكلام في تكليف الله تعالى من يعلم أنه يكفر
- ١٢٧ صحة إرادة ما علم المرید أنه لا يقع
- ١٢٨ حسن تكليف الله تعالى من يعلم أنه يكفر
- ١٣٦ تمييز وجوه حسن تكليف من المعلوم أنه يعصي
- ١٤١ وجوب إنقطاع التكليف
- ١٤٢ إن الثواب لا يقتصر بالتكليف ولا يتعقبه من غير تراخ
- ١٤٤ الكلام في الاعادة وما يتعلق بها ويرجع إليها
- ١٤٤ جواز الفناء على الجواهر
- ١٤٥ ذكر ما يدلّ على فناء الجواهر من جهة السمع
- ١٤٦ إن الجواهر لا تفنى إلا بضدّ
- ١٤٩ وجوب فناء الجواهر بالضدّ الواحد
- ١٥١ ذكر ما يجب إعادته ولا يجب وكيفية الاعادة
- ١٥٤ الكلام في المعارف والنظر وأحكامها وما يتعلق بها
- ١٥٨ ذكر النظر وبيان مهمّة أحكامه
- ١٦٠ إن النظر يؤلّد العلم ولا يؤلّد الظنّ ولا الشكّ ولا شيء سوى العلم
- ١٦٤ إبطال التقليد
- ١٦٥ إن العباد يقدرّون على المعارف وأنّها من فعلهم
- ١٦٧ وجوب النظر في معرفة الله تعالى وجهه وجوبه وأنه أول الواجبات
- كيفية حصول الخوف للعاقل حتى يجب عليه النظر والكلام في جنس
- ١٧١ الخاطر وصفته

١٧٩ إنه تعالى موجب على كل عاقل معرفته

١٨٦ الكلام في اللطف

١٨٦ معنى اللطف والعبارات المختلفة عنه والاشارة إلى مهم أحكامه

١٩٠ الدلالة على وجوب اللطف وقبح المفسدة

١٩٥ حكم تكليف من لا لطف له أو من لطفه في القبح

١٩٦ إنه تعالى لولم يفعل اللطف لم يحسن منه عقاب المكلف

١٩٧ اللطف إذا كان على وجه في الفعل دون وجه

١٩٩ الكلام في الأصلح

١٩٩ ذكر معاني ألفاظ تدور بين المتكلمين في هذه المسألة

٢٠١ ذكر الأدلة على أن الأصلح فيما لا يرجع إلى الدين لا يجب عليه تعالى

٢١١ الكلام في الآلام

٢١١ إثبات الألم وذكر فهم أحكامه

٢١٥ ذكر الوجوه التي يحسن عليها الألم أو يقبح الألم

٢٢٠ الدلالة على أن الألم يحسن إما معلوماً أو مظنوناً

٢٢٣ الدلالة على أن الألم يحسن لدفع الضرر المعلوم والمظنون

٢٢٤ إن الضرر قد يحسن لكونه مستحقاً

٢٢٦ الوجوه التي يفعل تعالى الألم لها

٢٣٢ الرد على البكرية

٢٣٤ الرد على أصحاب التناسخ

٢٣٩ الكلام في الأعواض

٢٣٩ الوجوه التي يستحق بها على الله تعالى العوض

٢٤٢ إنه تعالى بالتمكين من المضار لم يتضمن بالأعواض عليها

- ٢٤٥ ذكر الوجوه التي يستحق على العباد بها العوض
- ٢٤٨ هل العوض دائم أو منقطع؟
- ٢٥٣ هل يسقط العوض بالهبة والبراء أم لا؟
- ٢٥٤ هل يزيد مبنغ العوض بالتأخير أم لا؟
- ٢٥٤ إنه تعالى لا يجب أن يريد العوض عنه فعل الضرر
- ٢٥٥ ذكر ما يلزم من الأعواض بإتلاف النفوس وإزالة الأملاك وقطع المنافع
- ٢٦١ الكلام في الآجال
- ٢٦١ حقيقة الأجل وفائده
- ٢٦٣ إن المقتول كان يجوز أن يعيش لولا القتل وإن موته في تلك الحال غير واجب
- ٢٦٤ إن المقتول لا يجب القطع على أنه لولم يقتل لبقى لا محالة
- ٢٦٧ الكلام في الأرزاق
- ٢٦٩ إن الرزق لا يكون إلا حلالاً والحرام لا يوصف بذلك
- ٢٧١ إضافة الرزق وكيفية طلبه واجتلابه
- ٢٧٤ الكلام في الأسعار
- ٢٧٤ مفهوم السعر
- ٢٧٤ حد الرخص
- ٢٧٤ حد الغلاء
- ٢٧٦ الكلام في الأفعال
- ٢٧٩ صفات الثواب وأحكامه والكلام في دوامه وانقطاعه
- ٢٨٦ استحقاق المدة ووجهه وكيفيته وتفصيل أحكامه
- ٢٩٥ أحكام العقاب وجهة استحقاقه وتفصيل أحواله
- ٣٠٢ ذكر ما يزيل الثواب أو العقاب من الوجوه

| | |
|-----|---|
| ٣٢٢ | الكلام في النبوات |
| ٣٢٢ | معنى قولنا رسول ونبي |
| ٣٢٣ | بيان وجه حسن بعثة الأنبياء |
| ٣٢٨ | بيان وجه دلالة المعجزات على النبوات |
| ٣٣٢ | جواز ظهور المعجزات على أيدي غير الأنبياء |
| ٣٣٧ | إن الأنبياء (ع) لا يجوز عليهم شيء من المعاصي قبل النبوة ولا بعدها |

| | |
|-----|-----------------------------------|
| ٣٤١ | الكلام في الأخبار |
| ٣٤٢ | الكلام في حد الخبر وشيء من أحكامه |
| ٣٤٤ | إن الأخبار قد يحصل عندها العلم |
| ٣٤٥ | كيفية حصول العلم عند الأخبار |

| | |
|-----|--|
| ٣٥٥ | الكلام في النسخ |
| ٣٥٦ | الرد على اليهود فيما يابونه من نسخ الشرائع |
| ٣٦٠ | الدلالة على صحة نبوة نبينا (ص) |
| ٣٦٤ | الدلالة على وقوع التحدي بالقرآن |
| ٣٦٦ | إن القرآن لم يعارض |
| ٣٧٥ | إن تعذر المعارضة كان على وجه خارق للعادة |
| ٣٧٨ | جهة دلالة القرآن على النبوة |
| ٤٠٤ | الدلالة على صحة ما عدا القرآن من معجزاته (ص) |

| | |
|-----|--|
| ٤٠٩ | الكلام في الإمامة |
| ٤٠٩ | الدلالة على وجوب الرياسة في كل زمان |
| ٤٢٩ | بيان صفات الامام |
| ٤٣٧ | الدلالة على وقوع النص بإمامة علي (ع) |
| ٤٨٣ | الكلام على إمامة أبي بكر وما ابتني عليها |

- ٤٩٠ إن أمير المؤمنين (ع) أفضل الناس وخيرهم بعد الرسول (ص)
- ٤٩٥ ذكر محاري أمير المؤمنين (ع) وتوبة من يدعي توبته منه
- ٥٠٢ الدلالة على صحة إمامة باي الأئمة (ع)
- ٥٠٤ الكلام في الوعيد السمعي
- ٥٢٤ الكلام في أحكام أهل الآخرة
- ٥٢٨ عذاب القبر
- ٥٣٠ ما يقع في أحوال الموقف من محاسبة وذكر الميزان والصراط وشهادة الجوارح
- ٥٣٢ بيان ما تعبّدنا به في مستحق الثواب أو العقاب
- ٥٣٣ الاكفار والتفسيق
- ٥٣٦ الكلام في الأسماء والأحكام
- ٥٥٣ الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
- ٥٦٠ الكلام في الاكراه وأحواله وما يتصل به
- ٥٦٩ ما يجري عليه تعالى من الأسماء والصفات
- ٥٧٠ اصول اللغات هل هي توقيف أو بالمواضعة؟
- ٥٧١ حسن إجراء الأسماء والصفات التي يستحقها الله تعالى عليه من دون مدح
- ٥٧٢ ذكر ما يجري عليه تعالى من الأسماء
- ٥٧٤ الكلام فيما يستحقه الله تعالى من الأسماء
- ٥٧٨ ما يجري عليه تعالى لكونه قادراً
- ٥٨٢ ما يجري عليه تعالى من الأوصاف لكونه عالماً
- ٥٨٥ ما يجري عليه تعالى لكونه حياً
- ٥٨٦ ما يجري عليه تعالى من الأوصاف التي لا تختصّ بسوء مفرد
- ٥٩٠ الكلام فيما يستحقه تعالى من الصفات الراجعة إلى الأفعال
- ٦٠٠ ما يجري عليه تعالى من الأوصاف الراجعة إلى الارادة والكرهية

| | |
|----|--|
| ٠٢ | ما يستحقه تعالى من الأوصاف من حيث لم يقدر عليه من أفعال مخصوصة |
| ٠٤ | ذكر جملة من أحكام الدعاء |
| ٠٩ | فهارس الكتاب |
| ١١ | فهرس الآيات الكريمة |
| ٢١ | الأحاديث والمأثورات |
| ٢٤ | الملل والأديان والمذاهب |
| ٢٦ | أسماء الأعلام والأشخاص |
| ٣٢ | مصادر تحقيق الكتاب |
| ٣٧ | محتويات الكتاب |

